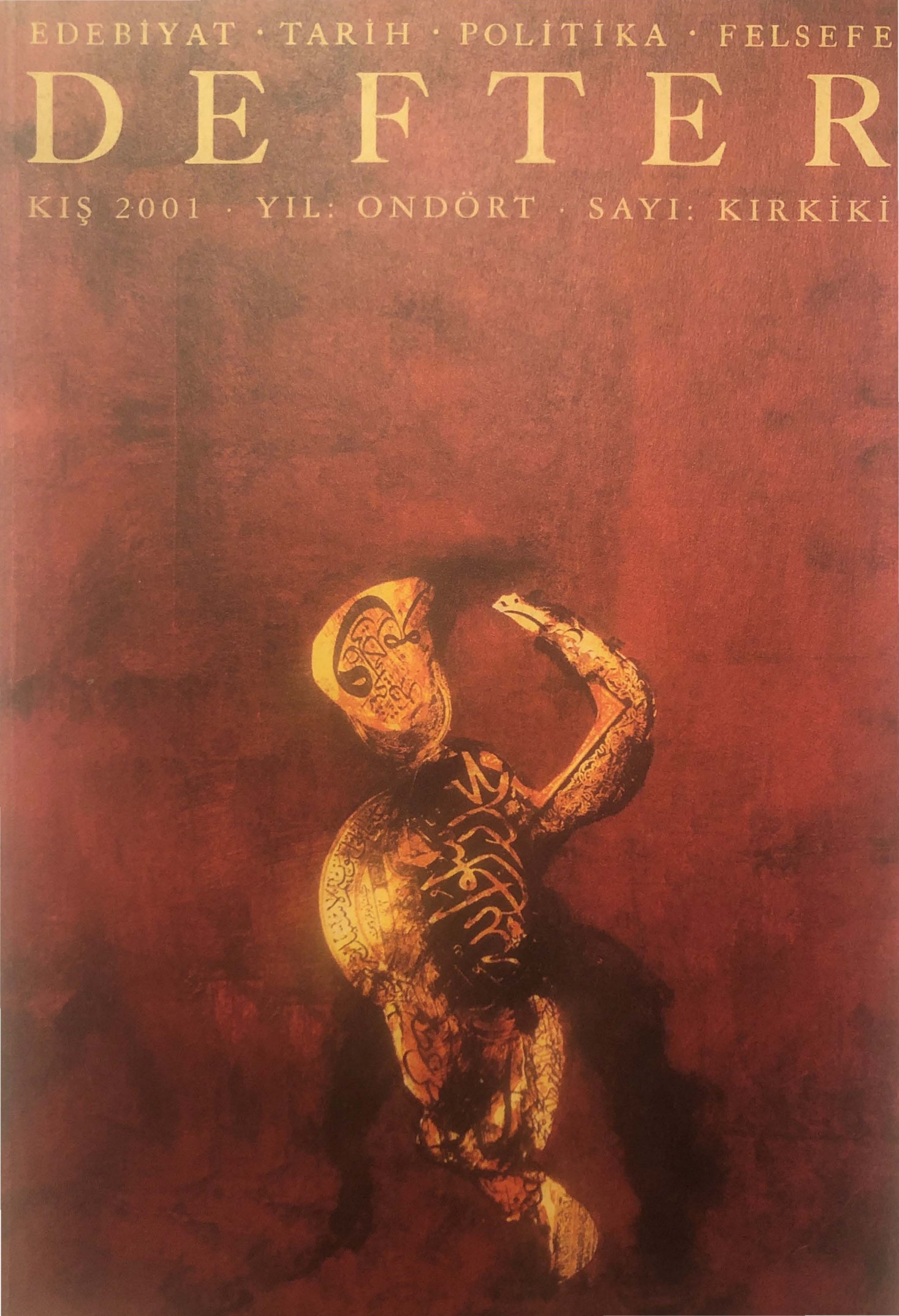
EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

KIŞ 2001 · YIL: ONDÖRT · SAYI: KIRKİKİ



DEFTER'den

Ali Cengizkan'ın bu sayıda yer alan "Sanal Modernleşme" yazısı, 1953 yılında Amerikalı göçmenlerin yeni topraklara yerleşimi hakkındaki bir filmin seslendirme ve gösterimine eşlik etmesi için hazırlanmış bir kılavuz kitapçık üzerinden (Cengizkan, kitapçığın kopyasını Milli Kütüphane'de bulmuş), modernleşmenin farklı kültür ve coğrafyalarda söylemini nasıl inşa ettiğini inceliyor. Tekniği hem fetiş kılan hem de popülerleştiren bir söylem bu... Ancak modernleşmenin kendi iç problemleri bir yana, başka bir kültüre, başka bir yere yapılan bir model önerisi aynı zamanda. Amerikan kasabasından Ankara'ya geldiğinde, dışsal, yapıştırılmış, iliştirilmiş ve bu yüzden hep iğretiliğe ve baştan hesap edilememiş, ikincil, türedi problemlere mahkûm. "İkincil" diyoruz ama bu ikincil gibi görünen pürüzlerin, çapakların, belirli anlarda, belirli durumlarda nasıl akutlaşabildiğini, kriz halini alıp bir varoluş sorunu haline geldiğini de biliyoruz. İthal edilen belli bir insan yerleşimi modeli, bataklık kurutmaya, yol açmaya, baraj kurmaya hevesli siyasal seçkinleri ve mühendislik kafasını yaratmaya muktedir olmuştur, ama bu kendi sorunlarını çözmekte basiret gösterebilen bir toplumun oluşmasına hiç de katkıda bulunmamıştır. Örneğin bir İzmit-Kocaeli depreminin çok iyi gösterdiği gibi, yıllar önce ülkenin temel sanayi bölgesini dolgu toprak üzerine kurma kararını almış zihniyet, akut durum karşısında çözüm üretemeyecek, sonuçta "model" hep çok pahalıya malolacaktır.

Başka bir örneğe geçelim. Bu kez cezaevlerinin ıslahı, modernleştirilmesi söz konusu. Yaklaşık 8 ay önce Adalet Bakanlığı'nın yürürlüğe koymak istediği F tipi cezaevleri tartışılmaya başlandığında yapılan açıklama: "Avrupa standartlarını Türkiye cezaevlerine getireceğiz. Cezaevlerimiz

Avrupa'dakiler gibi olacak". Bu kez sosyal bir modelle karşı karşıyayız. Modelin ne olup ne olmadığından bağımsız olarak "Avrupalı" oluşu kendiliğinden yeterli bir referans. Ne var ki mahkûmun tek başına, temiz, steril, çok "modern" bir hücreye kapatılarak sosyal tecrit ve duyu mahrumiyeti yoluyla "adam edilmesini" temel alan bu modelin, Batı akılcılığının kendi sıcak şiddetini soğuk şiddete çevirmekte kullandığı çok "bilimsel" deneyciliğinin ve sosyal teknolojisinin ürünü olduğunu gayet iyi biliyoruz. Avrupa'nın bugünkü "insan hakları" söylemi de modelin ne olduğu gerçeğini değiştirmiyor. (Bu teknolojinin Avrupa'da, düzene gerçek bir tehdit oluşturan 68 devrimini bastırmak için radikal Sol'a karşı kullanılmak üzere devreye sokulduğunu, bugün sorunsuz görünen Avrupa demokrasisinin de bizzat bu bastırmanın üzerinde yükseldiğini tarihsel olarak biliyoruz: Bugünün Avrupa solunun da kendini kurabilmek için unutmaya eğilimli olduğu bir tarihtir bu...)

İşte söz konusu modelin gerçekten ne olduğunu bilmek isteyen birinin, Hüseyin Karabey'in "Düşünce-Deney-Uygulama" başlıklı röportajı bunu konu alıyor. Karabey, Avrupa'da yıllarca hücre tipi tecride maruz kalmış kişilerle video röportajları yapmış. Bunları belgesel filminde bir araya getirecek, ayrıca kitap olarak da yayımlayacak. Burada yer verdiğimiz çalışmasının küçük bir parçası. Soğuk, serinkanlı, ama "modern" katillerin buluşu olan bu modelin ithalatı örneğinde de, bir kez daha, modelin daha baştan "küçük pürüzlerini" de beraberinde getirdiğine tanık oluyoruz: ölüm oruçları, kan, şiddet, ölüm, daha fazla ölüm... Sosyal mühendislik çalışmıyor, parçalar bir türlü yerli yerine oturmuyor. Model Türkiye'ye girer girmez söylemin pembeliği dağılıyor, etkileri çocuklarımıza bile miras kalacak travmalarla ölüm duygusu alıyor yerini...

Türkiye'deki siyasi seçkinlerin (hem sivil hem askeri seçkinlerin) yönetme stratejilerinde, yönetme kabiliyetlerinde (ve tabii kabiliyetsizliklerinde), bu "model rejimi" çok önemli bir yer tutar. Öyle ki, 19. yüzyıldan günümüze Türkiye tarihine kuşbakışı baktığımızda, seçkinlerin kendi aralarındaki tüm dalaşma ve kapışmaların merkezinde, ama aynı zamanda bu seçkinlere başkaldırarak sistemi değiştirme iddiasıyla ortaya çıkan yeni seçkinlerin ya da farklı renkten muhalif kuşakların seçkin adaylarının zihninde de, sürekli bir "model" meselesi olduğunu görürüz. Modelin ithalat rejimidir sürekli tartışılan: bir "model"in alınıp alınmayacağı, nereden, hangi modelin alınacağı, alındığında hangi kesimleri gönendireceği, hangi kesimleri tasfiye etmeye yarayacağı, vb. belirleyicidir. İktidar-

daki seçkinler, model rejimindeki denetçi, düzenleyici, tercüman rollerinden sebeplenirler. Model sorunu, kültürden, gündelik hayattan, sözgelimi enerji üretimine kadar hayatın çeşitli alanlarında kendini üreterek toplumun genel zihin durumunu da ele verir.

Öyleyse ne?

Koca bir hiçlik. İç sıkıntısı, bunaltı, baş dönmesi, şiddet, karşı şiddet... kafada hep birşeyleri unuttum hissi... Televizyonda ülkenin başbakanının görüntüleri karşısında hissettiğiniz herşey...

Belki de teorik düşünme (yani, herşeyi en baştan yeniden düşünme, bir varoluş kaygısı içinde düşünme) bireylerin hayatında da, toplumların hayatında da, tam da böyle zamanların, yoğun kriz dönemlerinin içinden mümkün oluyordur. *Defter*'in bu sayısında yer alan diğer yazılar, bu tür bir kaygı içinden yazılmış felsefi incelemeler.

Fatmagül Berktay'ın yazısı, her insanın doğumunda bir başlangıç gören, egemenlik peşinde olmayan bir özgürlük arayışını dile getiriyor.

Ünal Nalbantoğlu, bireylerin zamansızlıktan şikâyetlerinin ardında, zamanı parayla eşitleyen günümüz koşullarını gören yazısında, belki de tek çıkışın insanın kimi zaman duyduğu derin iç sıkıntısında yattığını, kişinin ondan kaçınmak yerine yüzleşmesi gerektiğini savunuyor. Nalbantoğlu'nun bu yazıda, zanaatçının işi, teknik, bilgi ve bilgiyle ilişkimiz üzerine yürüttüğü tartışmanın, yukarıda "model" derken anlatmak istediğimle yakın bağları var.

Aykut Çelebi'nin "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek " başlıklı yazısı, siyaset felsefecisi Carl Schmitt ile Walter Benjamin'in ilişkisi ve tartışmaları üzerinden, "olağanüstü hal" ya da "kuraldışı durum" denen siyasi koşullarda yönetim/karar erkine dair bir inceleme. Kuraldışının kural haline geldiği bir dünyada, egemenliğin bizzat kendisinin sorgulanır hale geldiğini ileri sürüyor.

Ernst Bloch ile T. W. Adorno'nun söyleşisi, ütopik özlemlerimizin sınırlarını tartışıyor: Umut emin olma değildir, eğer hayal kırıklığına uğratılamaz olsaydı o umut olmazdı, diyen Bloch, "süreç" kavramına vurgu getiriyor.

Çok yönlü, çok veçheli bir yazı Saffet Murat Tura'nınki: 20. yüzyılın dil temelli düşünce akımlarını eleştirel bir gözle irdeleyen ve bu akımların temel önermeleri karşısında yeniden Marksizme bakan bu kapsamlı yazı-

yı tek cümleye dökmek için, cemaatçilik(ler) karşısında evrensel bir öznenin varlık bulma imkânını tartışıyor, derdim. Uzunluğu nedeniyle ilk bölümüne yer veriyoruz, gelecek sayıda devam edeceğiz.

Ünal Nalbantoğlu'nun yazısına eşlik eden Heidegger metni, bir şehrin, Messkirch'in kuruluşunun 700. yıldönümü için bir araya gelmiş hemşehriler topluluğuna yapılmış bir konuşma... Bu nedenle de Saffet Murat Tura'nın yazısında geniş yer ayırdığı Heidegger felsefesi için güzel, düşündürücü bir örnek oluşturuyor.

Enis Akın'ın kekeme şiir yazarını incelediği yazısıyla sonlanıyor *Defter*. Bugünün dünyası karşısında bir tutulmayı, hatayı, zaafı gösterdiği için, kekemeliği bir erdem olarak görüyor yazar ve bu tür bir kekemeliğin temel taşları olarak Behçet Necatigil, Edip Cansever ve İsmet Özel şiirini ele alıyor. Teorik düşünme ile şiir arasında bir ortaklık olduğu belli. Enis Akın'ın yazısını bitirirken söylediği gibi, galiba her ikisi de, aklın ezberlenmiş yollarının dışında yol arama cesaretini gösterebilmeyi gerektiriyor.

Semih Sökmen

HEIDEGGER VE ARENDT'TE ÖZGÜRLÜK: BİR KESİŞME NOKTASI

Fatmagül Berktay

Hannah Arendt ile Martin Heidegger, çoğu kez birlikte anılan düşünürler. Bunun özel yaşama ilişkin nedenleri var, ama felsefe tarihini ilgilendiren nedenleri aslında çok daha ilginç; dolayısıyla, sık sık karşılaştırmalara konu olmaları da doğal.[1] Heidegger ile Arendt'in düşüncesi arasında, yer yer kopuşa varan ayrılıklar ve gerilimler olmakla birlikte, Arendt'in entelektüel formasyonu üzerinde öğretmenleri Karl Jaspers ve özellikle, Martin Heidegger'in etkisi çok önemli. Düşünce tarihinin, düşünürler arasındaki bir "büyük diyalog", ya da felsefenin, Adorno'nun deyişiyle, "eleştirdiği metinlere dayalı bir uğraş" olduğu hatırlandığında, bu hiç de şaşırtıcı değil. Gene de, Arendt söz konusu olunca, Heidegger'le ilişkisinin öne çıkarılıp düşüncesinin özgünlüğünün göz ardı edilmesi eğilimi yaygın. Bu tutumun, felsefe tarihiyle ilgili olmayan nedenlerini bir yana bırakarak,[2] Arendt'i yalnızca Heidegger' in tilmizi saymanın, onun düşüncesinde gerçekten yeni ve özgün olanı görmeyi önlediğini söylemek mümkün. Üstelik, bu özgün yönler, kimi zaman tam da iki düşünür arasındaki belirgin kesişme noktalarında odaklaşıyor.

1. Nitekim, 2000 yılının Mayıs ayında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü de, "Martin Heidegger ve Hannah Arendt: Metafizik ve Politika" konulu bir uluslararası kolokyum düzenledi. Heidegger ile Arendt'in düşünceleri (ve yaşamları) arasında varolan gerilim, başlığının da yansıttığı gibi ("Varlık ve Çokluk Politikası- M. Heidegger ve H. Arendt mi? Yoksa M. Heidegger veya H. Arendt mi?"), kapanış oturumunda özellikle belirgindi.

2. Heidegger ile Arendt arasındaki ilişkiyi ele alan bir kitap yazan Elzbieta Ettinger (*Hannah Arendt/Martin Heidegger*, Yale University Press, 1995) iki düşünür arasındaki özel ilişkinin, "poetik trajedinin konusu" olduğunu söylüyor. Arendt'in felsefeye özgün katkısının gözardı edilip Heidegger'le olan ilişkisinin ön plana çıkarılması eğiliminin, elbette Batı felsefe tarihi içindeki daha genel ve içkin bir cinsiyetçi yönsemeyle ilişkisi var. Bu konuda, bkz. Fatmagül Berktay, "Kadın ve Felsefe: Zor Bir İlişki", *Cogito,* Şiddet sayısı, Kış-Bahar, sayı 6-7, 1996.

"Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır"

Günümüzde Hannah Arendt, akademik çevrelerde özellikle farklı bir dil ve yaklaşım arayışı içinde olanlar için güçlü bir entelektüel esin kaynağı sayılıyor; ama en önemlisi, politikayı farklı bir biçimde kavramsallaştırmak ve siyaset teorisinin merkezine anlam, kimlik, sorumluluk ve değer sorunlarını yerleştirmek isteyenler için çok zengin bir kaynak olması. Arendt'in yapıtı, "çoğulluğu ciddiye almayı öğrenmek isteyenler için, kamusal yaşamı yalnızca bir seçme fırsatı olarak değil, farklı insan varlıklarının ortak bir dünya yaratma fırsatı olarak değerlendirmek isteyenler için" gerçekten vazgeçilmez.[3] Bu bağlamda Arendt'in düşüncesi, politikaya ilişkin can alıcı bir soruyu gündeme getiriyor: Politika, salt bir iktidar ilişkileri alanı mıdır, yoksa insan yaşamının başka ve daha yüksek potansiyellerinin gerçekleştirildiği bir sahne olabilir mi? Arendt'in bu soruya olumlu yanıt verdiğini biliyoruz ve bu yanıtta farklılık, çoğulluk, iletişim ve diyalog, doğum, ve özgürlük gibi kavramların vurgulanması, varolanın eleştirilmesini, değiştirilmesini ve yerine farklı anlayış ve ilişkilerin geçirilmesini öneren ütopyacı bir öğeyi öne çıkarıyor onun düşüncesinde.

Bir kere, Arendt'in kavramsallaştırdığı biçimiyle "kamusal alan", şiddetten tümüyle arınmış bir yerdir. Birçok yazarın belirttiği gibi, Arendt'in tüm yaşamı ve yapıtı, siyasal eylemi şiddetten ayırmaya adanmıştır (siyasetin savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olduğunu savunan Clausewitz'den ya da Kissinger'den çok daha bilgedir Hannah Arendt, şiddetin siyaseti tümden ortadan kaldırdığını söylerken!). Bunun yanı sıra, onun kamusal alanını öylesine olağanüstü kılan, hukuksal ilişkilerden çok hayalgücüne, katılıma ve karşılıklı güçlenmeye önem vermesidir. Ona göre, bunlar, gerçek politikanın göstergeleridir, ve tam da burada, Heidegger'in politika ve kamusal alan anlayışı ile Arendt'inki arasındaki radikal farklılık ortaya çıkar. Heidegger'in, kamusal alanı, insanın ölümlü varlığını unutmak için giriştiği "otantik olmayan" arayışla bir tutması, kamusal alana yönelik politik kaygının temel ontoloji çerçevesinde otantik bir statü kazanmasını gerçekten de çok zorlaştırır.[4] Oysa Arendt'in politika kavrayışının merkezinde, gerçek kamusal dünyanın yüreğini oluşturan bir "görünümler sah-

3. C. Calhoun ve J. McGowan, der., *Hannah Arendt and the Meaning of Politics,* "Introduction", University of Minnesota Press, 1997.

4. Andrew Barash, "Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance", BÜ Felsefe Kolokyumuna sunulan bildiri, Mayıs 2000.

nesi" olarak, *kamusal alan* yer alır. Otantik insan eylemi, Heidegger'in anlayışının tersine, bu sahnede gerçekleşir.

Arendt'in kamusal alanı, her şeyden önce, farklılığın ortaya çıkmasını sağlayan bir yerdir. Kamusal ve politik özneler olarak paylaştığımız ortak dünya, yalnızca, etkileşimlerimizde sergilediğimiz farklılıkların sonucu olarak vardır.[5] Dolayısıyla, ortaklığa, ancak ve ancak daha fazla farklılık yaratarak ve farklılığı vurgulayarak ulaşabiliriz:

> ...hiçbir yerden gelerek girdiğimiz ve gene hiçbir yere dönerek kaybolduğumuz bu dünyada Varlık ile Görünüm örtüşür... Dünyada hiç kimse ve hiçbir şey bir izleyiciyi önkoşul saymadan varolmaz... İnsan değil, insanlar yaşar bu gezegende. Çoğulluk, yeryüzünün yasasıdır.[6]

Çoğulluğun "yeryüzünün yasası" olması, herhangi bir şeyin var olabilmesi için, çoğulluğun temel birimi olan aktör-izleyicinin varlığının ön koşul olması demektir. "Var olanı" ortaya çıkaran, çoğulluktur.[7] Ve böyle olduğu için, yani daima bir izleyici karşısında "sahne aldığımız" ve ona "göründüğümüz" için, "anlamak" da siyasal eylemle yakından ilişkilidir. Aynı nedenle, "söylem" ve "diyalog" da! Hannah Arendt, "dünyanın sırf insanlar tarafından yaratıldığı için insani sayılmayacağını, sırf içinde insan sesi yankılandığı için de insani olmadığını, yalnızca söylemin nesnesi olduğu zaman insanlaştığını" söyler:

> "Dünyadaki şeylerden ne denli etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne denli derinden kavrarsa kavrasın, ancak başka insanlarla onlar hakkında konuştuğumuz zaman bizim için insanilik kazanırlar... Dünyada ve kendi içimizde olup bitenleri, yalnızca onlar hakkında konuştuğumuz zaman insanileştiririz ve ancak bu konuşma süreci içinde insan olmayı öğreniriz."[8]

5. Seyla Benhabib, Arendt'in "ilişkisel kamusal alan modeli" (*associational model of public sphere*) dediği şeyin, bütün yeni toplumsal hareketlerin politik deneyimini kavramsallaştırmak açısından çok önemli olduğunu söylüyor. Ancak başka bazı feminist yazarlar, örneğin Nancy Fraser, Arendt'in farklılığı ele alış tarzını eleştirerek "çoğulluğu yalnızca bireysel farklılık konusu yaptığını ve grup tahakkümünü dikkate almadığını" öne sürüyorlar. (Calhoun ve McGowan, *a.g.e.,* s.174-5)

6. Hannah Arendt, *Thinking,* Harcourt Brace Jovanovich, 1971, s.19.

7. Kimberley F. Curtis, "Aesthetic Foundations of Democratic Politics", C. Calhoun ve J. McGowan, *a.g.e.*, s. 38.

8. Hannah Arendt, *Men in Dark Times,* Harcourt Brace Jovanovich, 1968, s. 25. Bu nokta tabii, akla hemen Habermas'ın söylem etiği ve iletişimsel eylem kavramını getiriyor. Nitekim, Habermas'ın kendisi de bu konuda Arendt'e olan borcunu teslim etmektedir.

"Trakyalı Köylü Kızı" ile "Yıldızları Seyreden Filozof"

Bu tür bir yaklaşımda, politik düşünüş ve söylemin kendisi, her ikisi de yalnızca diyalojik olarak ve çoğulluk içinde ortaya çıkabildikleri için, politik bir eylemdir. Düşünen varlık ile eyleyen varlığı birleştiren kamusal alan, Batı felsefesinde Arendt'in varolduğunu öne sürdüğü –ve karşı çıktığı– *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki geleneksel ayrımı sona erdirme çabasının gerçekleşeceği yerdir. Burada, Arendt ile Heidegger arasındaki kopuş daha da belirginleşir: Hocasından farklı olarak "tilmiz"in çabası, düşünce üzerine düşünen kişi (filozof) ile "sıradan insan"ı ayıran duvarı yıkma yönündedir. Bu açıdan, Platon'un *Theatetus*'unda, Sokrates'in anlattığı, gözünü yıldızlara çevirip tefekküre dalmışken önünü göremeyip kuyuya düşen (elbette erkek: Thales) filozofla alay ederken aslında kendisiyle alay edilen "Trakyalı genç kız" mıdır, Hannah Arendt?[9] Bir anlamda evet, bir anlamda hayır. Arendt, felsefenin değerini bilmeyen cahil bir köylü kızı değildir, ama "tefekkür"ü her şeyin üzerinde tutan ve onu politik pratikten (bu arada, Heidegger'in yaşamının tanıklık ettiği gibi, zaman zaman da politik sorumluluktan) koparan geleneğin içinde de değildir. Gelenekle olan ilişkisinde Arendt, "hem içinde hem dışında" olma konumundadır ve bu konum, eleştirel olabilme açısından ona bir olanak sağlar. Nitekim, Taminiaux'ya göre, özellikle iki temel felsefi yapıtında, *İnsanlık Durumu* (*The Human Condition*) ile *Zihnin Yaşamı*'nda (*The Life of the Mind*) Heidegger'e bağlılıktan çok, onunla ironi dozu giderek artan bir tartışma söz konusudur.[10]

Arendt'in "doğum" (*natality*) ile "eylem" arasında kurduğu içsel ilişki de aynı yönelimi belirginleştirir: "eylem, en mükemmel siyasal etkinlik olduğuna göre, metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi ölüm değil, doğum olabilir."[11] Eylem, aynı zamanda, *hatırlamanın arenasını,* yani *tarihin kendisini* oluşturan öğedir. Görüldüğü gibi, öğrencisi, insanı "ölüme yönelik varlık" olarak tanımlayan "Filozof"tan ve

9. Platon, *Theatetus, 174,* The Dialogues of Plato, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, 1952 (1992), s. 529. Bu konu, Jacques Taminiaux'nun kitabında etraflı olarak ele alınıyor: *Thracian Maid and the Professional Thinker,* SUNY Press, 2000. Burada ayrıca Arendt'in, Heidegger'in 80. yaşgünü için *The New York Review of Books*'a yazdığı yazıda, Heidegger'in Nazilerle işbirliğini, "yıldızları seyrederken kuyuya düşen" Thales'in davranışıyla kıyasladığını da hatırlamak gerekir.

10. Taminiaux, *aynı yerde.*

11. H. Arendt, *The Human Condition,* University of Chicago Press, 1958, s. 9.

onun kötümser varoluşsal fütürizminden epey farklı bir yerdedir.[12] Ne var ki, Heidegger ile Arendt arasında çok sıkı düşünsel bağlar olduğu da bir gerçek. Bu düşünsel bağlardan belki de en önemlisi "özgürlük" kavramı; çünkü her iki düşünürün düşünüşündeki, varolanı eleştirmeye ve değiştirmeye yönelik ütopyacı yönün belirginleşmesini sağlıyor. Ne var ki, yukarıda da değindiğim gibi, bu düşünsel bağ da, gene, düşünsel bir kopuşu içeriyor.

Özgürlük, Bir Egemenlik Biçimi Değildir

Özgürlük ve akıl (*rasyonalite*), Batı düşüncesi ve politik pratiği için çok önemli kavramlar. Özgürlük arayışı, genellikle modern bir kaygı olarak kabul edilir, oysa bu arayışın uzun bir tarihi vardır: En azından, antik Yunan'da, özgürlük ilkesini temel alan biricik politik rejim olan demokrasinin geliştirilmesiyle ilintilendirilebilecek 2500 yıllık bir geçmiş söz konusu. Eski Yunan toplumunun ve ekonomisinin köleciliğe dayanması, demokrasi ve özgürlük fikrini elbette paradoksal kılıyordu ama bu durumun köle olmayanlar için özgürlük arayışını ve özgürlüğün değerini daha da canlı ve arzulanır bir ideal halinde tuttuğunu da unutmamak gerekir. Batı siyasal düşüncesinde, önce Kant'ın ayırt ettiği (*Ahlakın Metafiziği*) sonra da Isaiah Berlin'in açımladığı ("İki Özgürlük Kavramı") özgürlüğün iki ayrı anlamı, pozitif ve negatif özgürlük anlayışları öne çıkar.

Negatif özgürlük anlayışı, genel olarak bireyin kendi bedeni ve zihni üzerindeki egemenliğini kapsar ve aynı zamanda birey yakın çevresi ve kişisel mülkiyeti üzerinde de egemenliğe sahiptir. Özgür olmak demek, kişinin zihnine, bedenine ya da mülkiyetine kimsenin dokunamaması, bunlar üzerindeki haklarını ihlal edememesi anlamına gelir. Pozitif özgürlük, negatif özgürlükten farklı olarak, kısıtlamadan ya da müdahaleden azade ol-

12. Bu konuda farklı düşünceler ve "okuma"lar da var elbette; örneğin Leah Bradshaw, bir yandan Arendt'in "filozof"un düşünsel yaşamı (*vita contemplativa*) ile "sıradan insan"ın eylemsel yaşamı (*vita activa*) arasındaki kalın duvarı yıkma çabasını vurgularken, son yapıtı olan *The Life of the Mind*'da bu konudaki "vaadini tutamadığını" ve kendisinin eski "metafizik dogmalar" dediği şeyleri yeni bir ilgiyle inceleyip yeniden canlandırdığını öne sürüyor. Gene de, Bradshaw'un da teslim ettiği gibi, Arendt'in, politik aktöre olan hayranlığını hiç yitirmediğini, ama "yolu politik aktörün yoluyla hiç kesişmese de ona hep paralel giden, kendi dünyasında yaşayan mütefekkire" de eşit derecede hayranlık duyduğunu söyleyebiliriz. Leah Bradshaw, *Acting and Thinking, The Political Thought of Hannah Arendt,* Univ. of Toronto Press, 1989, "Introduction", s. 8.

mak değil, bir şeyler yapabilme özgürlüğüdür. Pozitif anlamda özgür olmak, kendi seçimlerini yapabilmek ve kendi iradesini gerçekleştirebilmek anlamına gelir. Bu açıdan Isaiah Berlin, pozitif özgürlüğü, bir anlamda kişinin kendi üzerinde egemenlik sahibi olması olarak tanımlar. Pozitif özgürlükçüler, özgürlüğü egemen olmak, daha açık bir deyişle kişinin kendi arzuları, tutkuları ve kendisini gerçekleştirebilmesi önündeki diğer engeller üzerinde egemenlik sahibi olması anlamına geldiğini savunurlar. Ama negatif özgürlükçüler de bu tür bir egemenlik peşindedirler. Unutmayalım ki, negatif özgürlükçüler, özgürlüğü kişinin yakın çevresi, özel yaşamı ve mülkiyeti üzerindeki egemenliğiyle, bunların kısıtlardan ve müdahaleden azade olmasıyla özdeşleştirirler. Bu açıdan, pozitif ve negatif özgürlükçüler arasındaki fark, egemenliğin ya da denetimin negatif özgürlükçüler için birey tarafından, diğerleri içinse kolektif dolayımla uygulanmasıdır. Sonuçta egemen olmak, her iki taraf için de, özgürlüğe giden yolu belirlemektedir.

Buradaysa, artık iyi bildiğimiz bir tehlike hemen kendini gösterir: Sınırsız egemenlik isteğinin ve arayışının doğaya ve toplumsal yaşamımıza verdiği zararları, bugün 21. yüzyılın başında tek tek saymamız gerekmiyor. Özgürlüğün, doğal çevre üzerinde egemenlik anlamına geldiğini savunan anlayışın gelip dayandığı yer Çernobil felaketi oldu. İnsanlığın bu "egemenlik" arayışından vazgeçmesi gereği giderek daha fazla hissettiriyor kendini. İnsanlar, yeryüzünün denizleri, karaları ve gökleri üzerindeki egemenliklerini genişlettikçe, felaketler birbirini kovalıyor ve insanın kendi yaşamı da dahil olmak üzere bu gezegen üzerinde birçok canlı türünün yaşamını sürdürmesi zorlaşıyor. Bu felaketin ortaya çıkmasında, egemenlik ve tahakküm fikriyle ilişkilendirilen bir özgürlük kavrayışının payı olduğu inkâr edilemez.

Modern çağın rasyonalist filozofları doğanın egemenlik altına alınması konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık sözlüdürler. Örneğin Francis Bacon, yeni bilimin, "yalnızca doğanın kendi gidişine nazikçe yön verecek bir rehberlik" etmekle kalmayacağını, aynı zamanda onu "fethedip dize getireceğini, hatta temellerine kadar sarsacağını," söylüyordu. Doğacı filozoflar, bilimsel uğraşıyı, esas olarak yaratıcı anaç niteliğinden arındırılmış dişil bir doğanın ele geçirilip teslim alınması, "bekâretinin –şiddetle– bozulması" olarak görüyorlardı. 17. yüzyılda yazılmış olan şu şiir, bu anlayışı net bir biçimde dile getirir:

Teslim aldım doğayı;

Yarıp geçtim her yerini;
Kırdım kimsenin dokunamadığı
Mühürlerini;
Rahmini, göğüslerini ve başını,
Yani tüm gizlerinin saklı olduğu
Yerlerini, parçalayıp açtım.[13]

Felaketli sonuçları yüzyılımızda kuşkuya bırakmayacak biçimde ortaya çıkmış olan negatif ve pozitif özgürlük anlayışları dışında, üçüncü bir özgürlük anlayışı Martin Heidegger'in, egemenlik ya da denetim ile özdeşleştirilemeyecek olan özgürlük anlayışıdır. Modern teknolojinin yol açtığı belalarla yakından ilgili olan Heidegger, kendi özgürlük anlayışını, pozitif ve negatif özgürlükten farklılaştırarak geliştirir. Onun için özgürlük, herhangi bir şey üzerinde egemenlik ve denetim değil, bir şeyin olmasına "izin vermek"tir (*letting be*). Özgürlük, insanların ve şeylerin kendileri olmasına izin verir. Onların, kendi benzersizlikleri içinde ortaya çıkmalarını sağlar ve farklılığa tanıklık eder. Heidegger'e göre özgürlük, denetime değil, koruyuculuğa yakın bir kavramdır. Esas olarak dünya için duyduğumuz kaygıda, ve bu dünyada kendi yerimiz konusundaki kaygımızda gösterir kendini.[14]

Heidegger, kendi felsefi özgürlük anlayışının siyasal çıkarımları üzerinde durmamış olsa da, Hannah Arendt bu Heideggerci temaları kullanarak denetim ve egemenlik içermeyen bir siyasal özgürlük ve ona bağlı olarak da farklı bir iktidar kavramı geliştirir. "Özgürlük Nedir?" adlı makalesinde, Batılı özgürlük anlayışıyla bir hesaplaşmaya girer ve özgürlüğün bir egemenlik biçimi olmadığını öne sürer. Heidegger gibi o da, özgürlüğün, bir kez egemen bir gücün eline geçti mi, yok olacağını söyler. Özgürlük, ne negatif özgürlük taraftarlarının savunduğu gibi bireysel kısıtlardan azade olmak, ne de pozitif özgürlük taraftarlarının iddia ettiği gibi kişinin arzularını denetleme iradesine sahip olmaktır. Özgürlük, esas olarak, yurttaşların birbirleriyle karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kurdukları, açık kamusal alanlarda tezahür eder. Bu yaratıcı etkileşim, içkin olarak istikrarsız ve önceden tahmin edilemez, öngörülemez bir şeydir. İnsanlar birlikte hareket ettikleri zaman –ortak bir dünya yarattıkları zaman– meydana gelen yeni sonuçlar ve ilişkilerde, özgürlük de kendini ortaya koyar. Eylem yoluyla ve özgürlük aracılığıyla, beklenmedik ve öngörülemez olan meydana gelir. Siya-

13. Henry Vaughan, *Vanity of Spirit.*

14. Bu karşılaştırma için bkz. *Thinking Politics,* Leslie Paul Thiele, Chatham House Publishers, 1997, s. 190.

sal özgürlük de, esas olarak, bir kamusal alanın, *res publica'*nın yaratılması ve korunmasıyla ortaya çıkar.

Bu kamusal alanın korunması, aktif yurttaşların sözleri ve eylemleriyle gerçekleşir ve bireysel ya da kolektif nitelikteki bir egemenlik, tahakküm ya da denetime indirgenebilir nitelikte değildir. Özgürlük, eylemlerimizin sonuçlarını denetlememizi değil, beklenmedik olanın meydana gelmesini sağlar. Bu anlamda, geleceğin ve yeniliğin meydana gelmesine "izin vermek"tir (*letting be*). Arendt'in Heideggerci özgürlük anlayışını yorumlayışı, her iki filozofun düşüncelerindeki ortak ütopyacı yanı belirginleştirmektedir.

Ne var ki Arendt, Heidegger'le, yalnız ve yalıtılmış atomize bireylerin egemen olduğu bir dünya saptamasını paylaşmakla birlikte, böyle bir dünyada özgürlüğün ortaya çıkabilmesini ve korunmasını, "bir araya gelme sanatı"nın uygulanmasına bağlamakla öğretmeninin karamsarlığından çok farklı bir noktaya ulaşmaktadır. Heidegger'e göre, varoluş (*sein*), daima ve özsel olarak, belirli bir zamanda ve yerde varoluştur (orada oluş –*dasein*); yani, önceden varolan ve onu çevreleyen dünyada *(umwelt*) varoluş... Bu nedenle dünya daima Ben'in Ötekilerle paylaştığı bir dünyadır. Heidegger insansal varoluşun toplumsal (ya da çoğul) bir varoluş olduğunu saptar ama, hemen ardından bunu değersizleştirmeye yönelir. Ona göre bu tür varoluş, otantik olmayan bir varoluştur. Paylaşılan *umwelt* nesnel, evrensel ve süreğenmiş gibi görünür; buna karşılık insan varoluşunun gerçekliği öznel, tekil ve sonludur. Ölüm –insanın ölümlülüğü ya da sonluluğu–, Heidegger için nihai hakikattir. Dolayısıyla her türlü otantik varlık tümüyle yalnız ve ölüme yönelik bir varlıktır. Bu hakikat, yüzeysel ve anonim kamusal dünyanın gürültücü "gevezeliği" tarafından bulanıklaştırılır: "Kamusallık her şeyi bulanıklaştırır."[15]

Otantik Eylemin Biricik Sahnesi: Kamusal Alan

Hannah Arendt, Heidegger'in "özgürlük" temasını devralıp kendi düşünüşü doğrultusunda geliştirirken, onun bu "kamusallık" anlayışını reddeder. Çünkü Heidegger, Platon'dan kaynaklanan Batı felsefe geleneğinin evrenselci anlayışını haklı olarak eleştirdiği halde, aynı geleneğin insan varoluşu-

15. Akt. Hannah Arendt, *Men in Dark Times,* Preface (Lesnoff, s. 63).

nun politik boyutunu değersizleştirmesini, ya da en azından ihmal etmesini paylaşmaktadır. Oysa Arendt için varoluşun politik boyutu, önemli olmanın ötesinde kaçınılmaz bir olgudur ve doğrudan etik bir meseleyle, sorumluluk ile bağlantılıdır.

"Öğrenci"yi öğretmeninden farklı noktaya getiren, Arendt'in "doğum"a (*natality)* ve insanın yeni bir başlangıç yapabilme olanağına duyduğu inançtır. "Modern dünyadaki yabancılaşmanın" eleştirisi olarak tasarladığı ve derin bir kötümserliği yansıtabilecekken şaşırtıcı biçimde tersi bir yöne sapan *Totalitarizmin Kökenleri*'nin ikinci baskısına eklediği bölümde, "Başlangıç, insanın en üstün yeteneğidir... Bu başlangıç, her yeni doğumla güvence altına alınır; aslında, başlangıç, her insandır," der.[16] "Doğum" ve başlangıç, aynı zamanda, yabancılaşmanın panzehiridir. Doğum, yeni bir başlangıç yapmanın, yeni bir düşünme biçiminin, ve her şeye yeniden başlayabilme kapasitesinin ontolojik temelini oluşturur:

> "...eylem, politik faaliyeti en iyi tanımlayan şey olduğuna göre, ölümlülük (*mortality*) değil doğumluluk (*natality*), metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi olabilir."[17]

Arendt'e göre, "Politikanın varlık nedeni özgürlük, deneyim alanı da eylemdir... İnsanlar, eylemde bulundukları sürece özgürdür –özgürlük armağanına sahip olmaktan farklı bir şey olarak–, ne ondan önce ne ondan sonra; çünkü özgür olmak ve eylemde bulunmak bir ve aynı şeydir."[18] Özgürlüğün en eksiksiz ifadesi, eylemde kendini gösterir. Ama eylemin gerçekleşebilmesi için, bireyler arasındaki ilişkilerin özgür ilişkiler olması gerekir. Eylem ile özgürlük arasındaki bu karmaşık ilişkisellik, Arendt'in kamusal yaşam anlayışının ayırt edici yanıdır.

Batı felsefe geleneğinde, özgürlüğün politik bir konu olmaktan çıkıp felsefi bir sorun olması, özgürlüğün giderek daha fazla iradenin içsel alanıyla bağlantılandırılmasında kendini ortaya koyar. Özgürlüğün statüsündeki bu değişimi, Platon'un filozofu ve tefekkür yaşamını idealleştiren yaklaşımına dek geri götürmek mümkün olmakla birlikte, esas olarak Augustinus ile tam anlamıyla felsefi bir sorun haline geldiği söylenebilir. Aslında, "iç özgürlük" ile "dış özgürlük" arasında ayrım yapan Helenistik dönem felse-

16. Akt. Phillip Hansen, *a.g.e.*
17. H. Arendt, *The Human Condition,* s. 9.
18. H. Arendt, "What is Freedom?", *Between Past and Future,* s.146, 153.

fe akımlarında ve özellikle Stoacıların düşüncesinde de ifadesini bulan bu anlayışa göre, kişinin hem köle hem de özgür olması mümkündür. 17. ve 18. yüzyıllarda Hobbes ve Spinoza'nın yapıtlarında, özgürlük, politik alanın tümüyle dışında algılanır. Özgür olmak, politik olandan uzaklaşabilmeye bağlıdır.

Özgürlüğün politik bir deneyim olmaktan çıkarak felsefi bir deneyime dönüşmesinin en önemli sonucu, özgürlüğün giderek daha fazla, (kişinin kendi üzerinde ve başkaları üzerinde kurduğu) egemenlik ile ilişkilendirilmesi oldu: Başka iradelerden bağımsız ve sonuçta onlardan üstün olmaya yönelen bir özgür irade ideali! Oysa Arendt için özgürlük ile egemenlik özdeşleştirildiği zaman, bu "ya insan özgürlüğünün inkârına... ya da bir insanın, bir grubun veya bir politik birimin özgürlüğünün ancak özgürlük pahasına, yani başkalarının egemenliğinin yok edilmesi pahasına satın alınabileceği kavrayışına götürür."[19] Özgür irade idesi gibi, egemenlik idesi de anti-politiktir. Son tahlilde, yalnızca tek bir kişi tam olarak egemen olabilir; dolayısıyla, egemenliğin nihai politik ifadesi, tiranlıktır. Tiranlık ise, tümüyle politika karşıtıdır, çünkü egemenliğini ancak şiddetle, yani politika dışı araçlarla sürdürebilir. Modern "egemen" devlet, görünüşte toplumsal kurumların en politiği olsa bile, anti-politik ilişkiler ve uygulamalar üzerine kuruludur ve onların daha da pekişmesine yol açar.[20]

Özgürlüğün, iradeye ilişkin bir "içsel" deneyime dönüştürülmesi ve böylelikle egemen olmakla bir tutulması, onu radikal bir biçimde bireyselleştirir. Neredeyse bir zorunluluk gibi duyumsanan bu tür "özgürlük", bireylerin kendi çıkarları peşinde koşan rakipler olarak birbirlerine karşı konumlandıkları ve dayanışmayı bilmedikleri bir toplum biçimi açısından son derece elverişlidir. Arendt'in, topluluğa karşı bireyi öne çıkaran modern liberalizme yönelttiği "özgürlüğe karşı" olduğu yolundaki eleştirisi buradan kaynaklanır.[21] Özgürlüğü, politikadan uzaklaşmak değil, bizatihi politika yapmak olarak tanımlamakla Arendt, toplulukçu, cemaatçi görüşlere yaklaşır; özgürlük, bireyin topluluğa *karşı* ileri sürdüğü bir şey değil, eski Yunan'da yaygın olan biçimiyle, "polis" in özgürlüğüdür.

19. H. Arendt, "What is Freedom?", s. 164
20. Phillip Hansen, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship,* s. 56.
21. H. Arendt, "What is Freedom", s. 155.

"Polis": Gerçek Politikanın Paradigması

Bu noktada "polis"in, Arendt için tarihsel olduğu kadar normatif bir olgu olduğunu hatırlamak gerekir. "Özgürlük", "eylem" ve "kamusal alan" gibi kavramların özgün bir yorumunu yapmak için "polis"in bir yeniden tanımlamasını yaparken, eski Yunan'da belirli bir dönemde ortaya çıkmış olan (yani tarihsel ve toplumsal bir olgu olan) "polis"in modern dünyada tekrarlanamazlığının farkındadır elbette ama, bu onu polis'in temel özellikleri saydığı belirli kavramları ve uygulamaları gündeme getirmekten ve bunların anlamlarını yeni bir bakışla irdelemeye davet etmekten alıkoymaz. "Özellikle, politik örgütlenme, *bios politikos*, yaratma yeteneğinin Yunanlılar için neden eylem ve söyleme dayandığını, ve bu niteliklerin de bütün görkemleriyle ortaya çıkabilmek için neden bir kamusal alana ihtiyaç gösterdiğini anlayabilmemizi sağlar."[22] Arendt için "polis", gerçek politikanın paradigmasıdır.

Ne var ki "polis", yalnızca Batı siyaset tarihinin kaynağı olmakla kalmaz, aynı zamanda siyaset felsefesinin de kaynağıdır. Aslında, tarihsel "polis"e ilişkin kavrayışımız büyük ölçüde Platon ve Aristoteles gibi filozofların yorumlarına dayanır ve bu filozoflar da, çoğu zaman, siyasal yaşamın değeri konusunda epey çekimser bir tutum sergilerler. Oysa Arendt için "polis" bir yaşam biçimi olarak, bir tür mükemmeliyete ve görkeme ulaşma çabasını, eylem ve söylem yoluyla ölümsüzleşme çabasını ifade eder. Politik olanın olumlu bir değeri vardır, çünkü hayatın idamesi için zorunlu olanlardan farklı olarak, ayırt edici biçimde insani olan eylemlerin gerçekleşebileceği benzersiz bir arena sunar. Bunlar, biyolojik bir zorunluluk sonucu girişilen eylemler değildir ve Arendt, yalnızca bu tür eylemlerin "özgür" olduğu kanısındadır. Dolayısıyla politika, genelde tarif edildiği gibi "kıt kaynakların bölüşülmesi" sanatı, ya da refah ve adalet sağlamanın bir aracı değil, bize "özgürlük" kazandıracak şeydir. Özgürlüğü güvence altına alamaz ama, ortaya çıkması ve korunması için gerekli olan koşulları yaratabilir. Ancak politika dolayımıyla ölümsüzlüğe ve onurlu bir yaşama ulaşmayı sağlayacak şekilde eylemde bulunma fırsatını yakalayabiliriz

Bu çaba, en eksiksiz ifadesini, aktörleri ve izleyicileri ile bir bütün olan "tiyatro sahnesi" olarak kamusal alanda bulabilir.

Arendt, Platon'dan bu yana geleneksel siyaset felsefesinde, eylemin be-

22. P. Hansen, *a.g.e.*, s. 51.

lirsizliğine ve sonuçlarının tahmin edilemezliğine karşı bir düşmanlık bulunduğunu saptar; felsefenin "değişmez" olanı ve "hakikat"i tanımlayan değişmez metafizik standartları kavramaya yönelik çabasını engelleyici bir şey olarak görülmüştür eylem, ve onun sonucu olan değişim. Bu tutumun izlerine antik dünyada yeterince rastlansa da, sonuçları tümüyle ancak modern dönemde ortaya çıkmıştır. Arendt ise, özgürlüğü ve eylemi, başka bir deyişle özgür eylemi, tinsel değil de dünyevi bir olgu olarak tanımlamakla, politikanın "izleyici" gerektiren bir uğraş, kamusal alanın da bir "tiyatro sahnesi" olduğunu belirtmiş olur. Ve bu sahnede ister istemez çoğulluk ve farklılık vardır. Herkesin temel farklılığının –aktörler ve izleyiciler olarak– kabulü...

"*Başlangıç, Her İnsandır*"

İradenin, kendi arzusuna ve başkalarının arzusuna karşı ne olursa olsun giriştiği bitmeyen mücadele karşısında, gerçek özgürlük, bir aşkınlık momentini temsil eder: "Eylemin başarıları mucizevidir; daima, bir doğal ya da toplumsal sürecin tümüyle beklenmedik biçimde kesintiye uğratılmasına yol açar. Arendt için, mucizeler dinsel ve öte-dünyacı değil, esas olarak politik ve bu dünyacıdır. Buradan da, 'mucize yaratma yetisinin... insan yetenekleri içinde bir şey olduğu sonucu çıkar'".[23] Beklenmedik olanı meydana getirme, yeni bir şeye başlama yetisi, eylemde bulunma yetisidir. Bizim dünyamız, potansiyel olarak yaratıcı olan, "özgürlük ve eylem armağanlarına sahip oldukları için kendi gerçeklerini yaratabilen" bireylerin oluşturduğu bir dünyadır. Bunun böyle olduğunu gözden kaçırmamıza yol açan koşullarda yaşıyor olsak da, böyledir bu. Ve Hannah Arendt'in, geleceğe ilişkin, bence gerçekçilikten hiç de uzak olmayan umudu da işte buradan kaynaklanmaktadır.

İnsanın önceden belirlenmesi mümkün olmayan eylemde bulunabilme yeteneği, yeni bir şeylere başlayabilme yeteneği, onun, önceden varolan bir dünyaya gelmesinden ve burada benzersiz bir görünüm sunmasından kaynaklanır. Doğmuş olma insani durumundan kaynaklanır. Mucizevi bir bi-

23. P. Hansen, s. 59; Hannah Arendt, "What is Freedom?", s. 169.
24. H. Arendt, *The Human Condition,* s.177.
25. H. Arendt, *Between Past and Future,* s. 167.

çimde "hiçbir yerden" gelerek belirlenemez, tahmin edilemez eylemlerde bulunma yeteneğimiz, işte bu doğmuş olma haline bir "yanıt"tır.[24] Arendt'in deyişini bir kez daha tekrarlayacak olursak, "Kendisi bir başlangıç olduğu için, insan başlangıç yapabilir; insan olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir."[25] Politika ise, her bireyin doğumundan ve benzersizliğinden kaynaklanan "özgürlük vaadi"nin, gerçeğe dönüştürülebileceği alandır.

Heidegger, Batı felsefe geleneğine bağlı kalarak kamusal alanın her şeyi bulanıklaştırdığını öne sürerken *Dasein*'ı ölüme-yönelik-varlık olarak tanımlıyordu. Arendt ise, burada radikal bir kopuş gerçekleştirerek, kamusal alandan yalıtılmış bir metafizik hakikatle değil de politikayla ilgilendiği ölçüde, varoluşsal durumun merkezini, ölümden doğuma kaydırmaktadır. Andrew Barash'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, bu durumda, Batı metafizik geleneğini altetmenin yolunu gösteren Heidegger değil, Arendt'tir.[26] Arendt, düşünceyi, siyasal özgürlüğün değerini koruyarak kavramsallaştırmayı başarır; bunu yapabilmesini mümkün kılan, düşünen ve eyleyen varlığın bütünleşmesine yol açabilecek bir zemin tasavvur edebilmesidir.

—

26. A. Barash, *a.g.e.*

MESSKIRCH'İN 700. YILI

22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma *

Martin Heidegger

Akşam: günün, yaşamın akşamı. Akşam kendiyle kalıp anımsama ve duyar-düşünmenin[1] zamanı ve saatidir. Bu anımsamanın anlamı bir şeyleri düşünürken[2] bir toparlanış. Bunun için şimdi ve burada bizlere sunulan yalnızca kısacık bir an.[3] Kutlama haftasının tüm getirdikleriyle gölgelense de, bu bize yeter. Belki de bu anımsayış ânı[4] birilerince bir yerlerde bir zaman tekrarlanır.

Şimdi neyi anımsayabiliriz ki bu düşünce ânı[5] yurt akşamı[6] *ile* bağ kursun? En yakınımızda duran, yurdunu[7] düşünmedir. Ne var ki, genelde bunun üzerine çok söylendi ve yazıldı. Bu arada "yurt" teması cansıkıcı oldu; bu durum rastlantı olmayıp, nedeni derinlerde yatıyor. Bunun üzerine düşünmeye değer.

Kentin kuruluşunun 700. Yıl kutlaması için bir il kitabı[8] yayımlandı. "Dünün Meßkirch"ini anlatıyor ve "Bugünün Meßkirch"i üzerine bilgi veriyor. Böylece yurdumuz, toprağımız üzerine her şey şöylenmiş gibi. Her şey mi acaba? Dünün Meßkirch'i, bugünün Meßkirch'i; iyi! İyi de ya yarının Meßkirch'i? Bu sorunun açtığı yolu izlersek il kitabına küçük bir ek oluşabilir.

Bu noktada herkes karşı bir soru soracaktır: Yarın[9] hakkında bir şey

***** Kaynak: *Reden und Andere Zeugnisse: Eines Lebensweges, 1910-1976* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 574-582. Çevirenler değerli görüşlerini ve yardımlarını esirgemeyen Dr. Halis Akder'e ve Dr. Helga Rittersberger-Tılıç'a teşekkür ederler. Çeviri daha kıvrak bir dille yapılabilirdi ve dostların bu yönde uyarıları da oldu. Ama düşüncesinin giriftliği yanında bir söz ustası da olan Heidegger'in Almancasının bir sürü sözcük oyunu içermesi nedeniyle, okumanın akışını yavaşlatan notlar ve fazla "çeviri" kokan sözcükler hatta Türkçede türetmeler bilerek kullanılmıştır. Gene de, Heidegger'in kendi dilinde bile her çevirinin (Über*setzung*) bir yorum/yeniden konumlama (*Über*setzung) olduğu yolundaki öğüdünü yer yer izlemedik değil.

bilme olanağımız var mı? Gelecek[10] üzerine bir karar verebilir miyiz? En bilge kişi bile önceden gelecekle ilgili bir şey söyleyemez. Düşüncede deneyimli bizler bile öteki insanlardan daha çok bilmiyor, olsa olsa bilemeyeceğimizi ve neden bilemeyeceğimizi daha belirgin görüyoruz. Gene de bu soruda kalma cesaretini gösterelim: yarının Meßkirch'i? Gelecekteki?

Yurt üzerine bu soruya doyurucu bir yanıt vermemiz ya da bu soruyu ne denli yanıtlayabileceğimiz, "gelecek" sözcüğünden ne anladığımıza bağlıdır.

"Gelecek" bizim için bugünü izleyecek yıl ve onyıllar anlamına geliyorsa, bu zaman diliminin[11] nasıl dolacağını hiçbir zaman söyleyemeyiz; kentin gelecekteki ekonomik durumunun nasıl olacağını, tarımın ve kırsal yaşamın ne yönde değişeceğini, öğrenimin ve kültürlenişin hangi yolu tutacağını, inancın ve kilisenin konumunu ve etkisini koruyup koruyamayacağını kestirsek bile. Yarını bu biçimde hesaplarsak, geleceği de herşeyin belirsiz olduğu bugünün uzantısı[12] olarak ele almış oluruz yalnızca.

Ama ya geleceği bugün bize olacak[lar] diye anlarsak? Bu durumda gelecek, bugünü izleyen değil, tersine bugünün içine sarkan[13] bir şey olur. O zaman da bugün, kendi başına duran, kendi içine kapanmış bir zaman süresi[14] olmaktan çıkar. Bugünün kökü, kaynağı,[15] hem geçmişte olmuş olanlardır hem de gelecekte olacaklara maruzdur.

Bu olacakların üzerinde durmasak da, ne olduklarını dile getirmesek de onlar bizi sürekli bulur, belirleyici olurlar. Bunun her yerde çok yönlü belirtileri var. Örneğin bunlardan biri, kent ve köy evlerinin çatılarında sıralandığını gördüğümüz televizyon ve radyo alıcılarıdır. Bu işaretler neyi belirlemekte? Bunlar dıştan göründüğünde insanların "oturdukları"[16] yerlerde artık evlerinde[17] olmadıklarını gösterir. İnsanlar gün gün, saat saat, yabancı,[18] çekici, tahrik edici, ama aynı anda da eğlendirici ve öğretici alanlara çekiliyor. Bu yerler elbette kalıcı ve güven verici duraklar değil; sürekli olarak yeniden en yeniye değişim içindeler. İnsanlar da bütün bunlara kapılıp sürükleniyorlar.[19] Yurt-yuva olandan[20] yuvaya-benzemeyenin[21] içine çekiliyorlar. Tehlike[22] altındayız; bir zamanlar yurt[23] diye bellediğimiz çözülüyor, çöküyor. Yuvaya-benzemeyenin gücü insanı o denli altetti ki, insan buna karşı hiçbir şey yapamıyor. [Peki,] yuvaya-benzemeyenin üzerimize gelişi karşısında nasıl savunmaya geçebiliriz? Ancak yuvaya özgü olanı sağlıklı tutan ve koruyan güçleri sürekli uyararak; yuvaya özgünün güç kaynaklarını akıtarak ve bu akışa uygun, doğru yolu[24] sağlayarak.

Bu, [bizi] çevreleyen doğa güçleri ve tarihsel mirasın korunmasının el

ele gittiği, köklerin ve eskiden beri süren [yerel] törelerin[25] insanın *Dasein*'ını belirlediği yerlerde daha kalıcı ve etkili olabilir. Bu belirleyici görev bugün yalnızca kırsal alanlarda ve küçük kentlerde gerçekleştirilebilir. Doğal olarak bunun da koşulu, düşünerek/anımsayarak sıradan olmayan kararlar almak, büyük kent yaşamına ve modern sanayi yörelerine karşı sınırlarını çizmeyi bilmek, bunları kendilerine örnek almamak, öz kendisinin olana[26] tutunmak ve yurda/yuvaya özgü olanı korumaktır. Bunun için de iki şey gerekli.

Birincisi, yuvaya-benzemeyeni tanımamız, yani nasıl varolduğunu ve belirlendiğini bilmemiz, öte yandan, yurt-yuva olanın görünmeyen kuvvetlerini[27] terk etmeyerek ufalanmasını önlememiz gerekir.

Bu yıldönümü töreni her iki öneri için de iyi bir "fırsat," uygun bir şenlik olabilirdi.

Öncelikli olan, yuvaya-benzemeyenin içindeki sürekli tehdidi ve etkin erki[28] tüm açıklığıyla görmektir. Gün geçtikçe daha da doğrulanan bir durumun yerleşme olasılığı kendini gösteriyor. Bu durum, insanın adı yurt olan bir şeyi artık tanımadığı, artık ona gerek duymadığı durumdur. Yuva yokolmak zorunda kalınca ne olur? O zaman insan için yuvaya-benzemeyen de yoktur artık. Peki, sonra? O zaman yalnızca, insanın sürekli çıkar oyunlarıyla[29] uğrunda yarıştığı, yeniden en yeniye[30] çok hızlı bir değişme var demektir. Yuva olanı kurtarmaya ve korumaya hazırsak, bu olasılığı gözardı edemeyiz.

Bugünün dünyasının işleyen gerçekliğini[31] belirleyen türlü biçim ve düzenlemeleri[32] her daim her yerde görüyoruz. Tüm yeryüzünü,[33] dahası dünya sahası dışında kalan uzay alanlarını[34] yöneten modern teknolojidir. Eğer bugün azgelişmiş halklara modern teknolojinin olanakları, başarıları ve yararları sunulacaksa, onlara özgü ve geleneksel olanın ellerinden alınıp alınmadığı; böylece onların yuva olandan yuvaya-benzemeyen içine itilip itilmediği sorusu da karşımıza dikilir. Belki de gerçekte "kalkınma yardımı"[35], çok gelişmiş denen halkların ve devletlerin dünya piyasasına[36] olabildiğince çabuk girme ve büyük güçlerin yeryüzü egemenliği için mücadelesinde[37] bir erk aracı[38] kazanma yarışından başka bir şey değildir. Bu egemenliğin biçimi de mutlak teknolojik devletçe belirlenecektir.

Teknolojik çağdan söz edilmesi bir rastlantı değil. Tüm modern teknoloji tarihi, sürekli kendini aşma uğruna delicesine bir koşuşturma. Az zaman önce modern çağa "atom çağı" denilmekteydi. Daha şimdiden bu ad eskimiş, yerine "füze çağı" geçmiş bulunuyor. Günaşırı da yeni bir ad

ortaya çıkacak.

Teknolojikleşmiş üretimin aldığı görünümleri[39] herkes biliyor. Buna hayret ediliyor. Gene de hiç kimse bunun hakikatte[40] ne olduğunu bilmiyor; böylece bugünün insanı giderek artan ölçüde sınırsız bir çalışmaya itildiğinden habersiz. İnsan üzerinde bu denli üstünlük kuran her ne ise, yalnızca insan edimi olamaz. Bunun içindedir işte [bütün] bilmecemsiliğiyle tekinsiz/ürkünç[41] olan. Tam da bu tekinsiz/ürkünç olan yuvaya-benzemeyene egemendir ve bundan ötürü insanı bekleyen geleceğin belirleyicisidir. Yarın sadece bugünü[42] izleyen yarın değildir; o şimdiden bugünün içinde yer almaktadır.[43]

Yarının Meßkirch'i? Teknik çağın ağında[44] tutsak kalacak. Modern teknolojinin egemenliği altında ve onun etkisiyle değişen dünyada herhangi bir anlama gelebilecek yurt olabilir mi? sorusu, yalnızca bu kent için, yalnızca ülkemiz için, yalnızca Avrupa için değil, şu yeryüzünün insanları için geçerli olacak şekilde giderek gündeme gelecek. Belki de insan yurt yokluğuna alışacak. Belki de yurt bağı,[45] yurdun çağırması,[46] modern insanın *Dasein*'ından silinip gidecek. Belki de yuvaya-benzemeyenin ağırlığı ve itişi altında yuva olanla yeni bir ilişki oluşmakta. Şu kutlamamız belki de bu olası oluşuma etkide bulunur ve bu yolla yarın için yeni bir anlam kazanır. Bazıları yuvaya-benzemeyenin üstünlüğü ve her tekinsiz/ürkünç olanın yurt ile bağ kurar görünmesinden kuşku duyuyor olabilirler. Ancak gerçekte durum farklıdır.

Yurt çekimine dilimizde sıla özlemi[47] denir. Bunun içinde yurt öylesine baskındır ki, hiçbir yerde olmadığı denli varolur. Öyle görünüyor ki, bugünün insanı her yerde ve hiçbir yerde evinde[48] olmadığı için sıla özlemi de ölmüştür. Çoğu zaman böyle görünse de modern insanın artık yurt ve sıla özlemi nedir bilmediği yargısından kaçınmalıyız. Yurt çekimi hâlâ yaşıyor zira; hem de en az umduğumuz yerde en fazla; gene de fark etmediğimiz, alışılmadık bir biçimde.

Uzun uzun, iyice düşünelim. Sıla özlemi insan sürekli yuvaya-benzemeyen içine yol aldığında, kaçtığında canlıdır; zaman sürekli uzadığından insan kısaltmak ister, boş zamanı olunca da bu zamanıyla[49] ne yapacağını bilemez. Nedir bunun anlamı? Hiç alışılmadık bir şey: hiçbir şeye zaman bulamayan günümüz insanı, boş zamanı olduğunda bu ona çok uzun gelir. Bu uzun zamanı kısaltması gerektiğinde onu eğlenmeyle[50] kısaltır. Eğlence[51] cansıkıntısını[52] gidermeli, hiç değilse üstünü örtüp, unutturmalıdır. Hangi sıkıntıyı [ama]? Birden ortaya çıkan, çabuk yok olan, belli bir şey-

den, bir kitap, bir film, bir tebliğden sıkıldığımızdaki cansıkıntısını değil, yani ["şeyler"ce] boşluğa salıverildiğimiz ve [sürünen zamanca] gereksiz yere askıda bırakıldığımız durumdakini değil.[53]

Bu tür cansıkıntısı yaratan sıkıntıyı kolay atlatırız. "Sıkıntılı"[54] dediğimizde ise bambaşka bir durum söz konusu. Bu durumda belirli bir şey bulamayız; bizi sıkan ne şu ya da bu şey, ne şu ya da bu kişi, ne de şu ya da bu süreçtir. Burada "sıkıntılı" dediğimizde, sıkıcı bir şeyden konuşulmuyordur artık; her şey sıkıcılaşmıştır, her şey eşçoklukta ya da eşazlıktadır; çünkü tüm *Dasein*'ımızı derin bir sıkıntı[55] kaplamıştır.

Sonuçta, derin bir sıkıntının *Dasein*'ımızın uçurumlarında sessizce gelip giden bir sis gibi kapladığı bir durumda mıyız?

Bu soruyu soruyoruz. Neden tam da şimdi, bu yurt akşamında? Çünkü kısa bir an için bile olsa, modern teknikle örülü dünyanın yerel olmayışı, yuvaya-benzemeyişi içinde hâlâ yurt-yuva kalmış mıdır, diye durup düşünüyoruz. Hâlâ var ve onu umursuyoruz; ama *aranan* olarak. Olasıdır ki, günden güne yuvaya-benzemeyen içinde, yabanıl, kışkırtıcı ve büyüleyici bir biçimde kendini bizlere sunarak zaman öldürmeye iten şey, ender fark edilen o derinde yatan köksalınım[56] yani [arı]sıkıntıdır. Dahası var: gene olasılıkla, zaman öldürme saplantısında şekillenen[57] bu derin sıkıntı, gizlenen, kendine itiraf edilmeyen, tanımazlıktan gelinen, ancak gene de kaçışı olmayan yurt çekimi, yani saklı sıla özlemidir. Dilimiz bizim anlamlandırdığımızdan daha iyi anlatıyor bunu. Birisi sıladaysa dilimiz der ki, "zamanı çok".[58] Sahibi olduğumuz uzun zaman,[59] her şeyin anlamsızlaştığı ama aynı anda da anlamını aradığımız, tümüyle bizi sararak hiç boş geçmeyen zamandan, böylece ille de uğraşlar arayarak geçirmek ihtiyacı duymadığımız uzun aradan[60] başka bir şey değildir.

"Azıcık bir sürede"[61] demek, kısa zamanda[62] demektir. Uzun zaman ise cansıkıntısını çağrıştırır. Olası ki, teknikle örülü dünyanın yuvaya-benzemeyişliği ile bir yuva arayışına doğru gizli çekim olarak derindeki [arı]sıkıntı, birbirleriyle birlikte, iç içedirler. Çünkü ne bir teknik aygıt[63] ne de onun başarılı işlemesi ve hizmet vermesi, dahası ne bir büyük buluşgücü, hatta hiçbir sınırsız uğraşı, *Dasein*'ımızın çekirdeğinde[64] taşıdığımız, bizi belirleyen ve gelişmemize izin veren yurdu/yuvayı veremiyor bizlere.

Derin sıkıntı, uzun zaman, sıla özlemi, hiç durmaksızın ve sessizce, bizim yurt, yuva çekimine yıkılmaz bir biçimde ait olduğumuza tanıklık ediyorlar.

Her yuvaya-benzemeyende, gizliden gizliye de olsa, aranılan yuva beli-

riyor. Sürekli bu biçimde[65] karşımıza çıktığı için, biz de onu karşılamalıyız. Ama nasıl? Kökümüzü, *nerden geldiğimizi*[66] koruma istenciyle. Bu köke, kaynağa dönük işaretler de var.

Eğer biz eski ve daha da eski Meßkirch'liler dostlarımızı, yakınlarımızı, tanıdıklarımızı bulmak istiyorsak, bunların bazılarını kabristanda aramamız gerekecek. Bunun bir anlamı var. Ama daha da anlamlı olan, geleneğimizden gelen *Gottesacker* adıdır.[67] Bu sözcük bazı şeyleri anlamlandırır; örneğin, şu tarlada geçmişte olanların anısı [sanki] yeniden ekilir. Böylece şu tarlada baba evinin anısı, gençlik günleri ve onunla esenlik getiren, bereketli, kalıcı ve anlamlı kuvvet ve güçler[68] yeşerir. Üstümüze gelen yuvaya-benzemeyeni kökümüzden [güç alarak] karşılamalıyız. Bu yolla gürültülü[69] ve hızla geçip gidenin[70] karşısına dingin[71] ve kalıcı olanı[72] dikmiş oluruz. Bu nedenle bu kent yıldönümünün odak noktası Meßkirch'li bir üstadın yapıtlarından oluşan sergidir. İşte gerçek bir "vesile",[73] gerçek anlamda bir şenlik. Çünkü bu çalışmalar resimler olarak yalnızca güzellikleriyle bizleri sevindirmekle kalmıyorlar; ustaların sanatsal başarılarına hayranlık duymakla da kalmıyoruz. Sergi bu çalışmalar karşısında [gerçekleşen] huzur ve toparlanışın,[74] yani yurdumuza, yuvamıza özgü olanı yeniden bulmamızın da nedeni. Belediye Başkanı'nın bu sergiyi düşünmekle kalmayıp gerçekleştirmiş olması büyük bir kazanımdır. Aynı zamanda, Conradin Kreutzer'in yeni bulunmuş oratoryosunun icrası da yuvaya özgü olanın dingince işleyen güçlerine yeniden bir çağrı.[75] Son olarak şunu da eklemeliyim: Bir zamanlar Konstanz'ın kilise yönetimi başında bulunan başpiskopos Gröber bana, onyedi yaşındaki *Gymnasium* öğrencisine, tüm düşün yolum[76] için belirleyici olacak bir felsefe kitabı hediye etmişti. Sessizce etkili olan böyle olaylara özenle dikkat ettiğimizde [görürüz ki], bir şey bir başkasıyla iç içe.

Yuvaya-benzemeyen içinde bir tür yuvaya ait olana dönüş gerçekleştiriyoruz. Acele etmeden ve özenle bu yolu izlersek yuvaya dönüş[77] bütün yuvaya-benzemeyen içine kaçışları önler; her keresinde ona karşı koyabiliriz.

Yarın düşünülürken, dünün hakkınca anlaşılan ve doğru benimsenen sağınlaştırıcı kuvvetlerini[78] uyandırırız. Böylelikle, gelecek ile köklerimiz arasında[79] sebatla tutunmamız gereken bugüne ulaşırız. Böyle bir tutunma, değişen her şeye karşı kalıcı olanı korumamıza yardım eder.

Akşam, duyardüşünüşün,[80] göz açıp kapayana dek geçip gitse de düşünceyle birlikte olmanın ânı. Düşünmek ciddi bir konu,[81] aynı zamanda

da şen bir şeydir. Düşünürken içsezi[82] özgür bırakılır; bu da kutlamak demektir. Duyardüşünüş bulanıklık, hüzün, kasvet[83] olmayıp, tam tersine neşedir, mutluluktur;[84] onda her şey aydınlanır, saydamlaşır.

Şimdi söylenenler de, burada oturanların evlerini özenle çiçeklerle süsledikleri –ki bu onların doğru bir barınmayı sürdürmek istediklerinin bir işaretidir– yurdumuz olan şu kent'de[85] yakılan küçücük bir ışıktan başka bir şey değil.

Yakılan küçücük ışığın daha ne kadar ışıldayacağı, ne zaman söneceği, Yurt akşamının kutlamalarına ve dost söyleşilerine katılan bizlere bağlı.

Çevirenler:
Leylâ Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu

NOTLAR:

1. *die Besinnung* 2. *das Nachdenken* 3. *der Augenblick*
4. *der Augenblick der Besinnung* 5. *der Augenblick des Nachdenkens*
6. *der Heimatabend*; ["memleket akşamı" da denebilirdi.]
7. *die Heimat*; ["memleket," "vatan."] 8. *das Heimatbuch*
9. *der Morgen* 10. *die Zukunft* 11. *der Zeitraum*
12. *die Verlängerung des Gegenwärtigen*
13. *hereinragt* 14. *der Zeitabschnitt* 15. *die Herkunft*
16. *wohnen* 17. *das Haus* 18. *fremde*
19. *gebannt und fortgezogen* 20. *das Heimische* 21. *das Unheimische*
22. *die Gefahr* 23. *die Heimat*
24. *die rechte Bahn* 25. *die Sitte* ["âdetler"] 26. *das Eigene*
27. *die Kräfte* 28. *der wirkende Macht* 29. *die Machenschaften*
30. *vom Neuesten zum Allerneuesten*
31. *die Weltwirklichkeit* 32. *die Gestalten* 33. *die Erde*
34. *die außerirdischen Bezirke des Weltraumes*
35. *die Entwicklungshilfe* 36. *das Weltgeschäft*
37. *im Kampf der großen Mächte um die Erdherrschaft* 38. *ein Machtmittel*
39. *die Erscheinungen* 40. *in Wahrheit* 41. *unheimlich*
42. *das Heute* 43. *sondern es herrscht schon innerhalb des Heutigen*
44. *das Netzwerk* 45. *der Bezug zur Heimat* 46. *der Zug zur Heimat*
47. *das Heimweh* [sözcüğün "sıla acısı" anlamı da vardır.]
48. *zu Hause* 49. *mit seiner freien Zeit* 50. *Kurzweil*
51. *Kurzweilige* 52. *die Langeweile*

53. Burada yaptığımız eklemeler çok önemli; çünkü Heidegger "Die Grundbegriffe der Metaphysik" başlığıyla ancak 1983'de yayımlanan 1929/30 Kış yarıyılı derslerinde sıkıntının özellikle ilk düzeyiyle [bir şeylerden sıkılmak; *das Gelangweiltwerden von etwas*] ilgili olarak işlediği ve cansıkıntısının yapısal iki momenti [yerine göre *Struktur-*, *Wesens-* ya da *Grund-*

momente demektedir] saydığı "boşluğa salıverilme" [*die Leergeleassenheit*] ve "asılı bırakılıverme" [*die Hingehaltenheit*] durumlarını gizlice konuşmasına yediriyor. Aynı iki moment, dersinde ikinci bir cansıkıntısı türü olarak ele aldığı, "sinsi" diyebileceğimiz, belirsiz cansıkılmasının da [*das Sichlangweilwerden von etwas*] bileşenleri olarak ama ilkindekinden farklı biçimde işlerler. Her iki momenti de belirleyen, her şeyin kendi zamanı olmasıdır; budur cansıkıntısına yol açan. Cansıkıntısını psikolojikleştirmekten alabildiğine uzak kendi deyişiyle, "Her bir şeyin kendi zamanı olmasaydı, cansıkıntısı da olmazdı." / "Hatte nicht jedes Ding *seine* Zeit, dann gäbe es keine Langweile", *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, [Gesamtausgabe Band 29/30]* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983): 159.

54. *"es ist einem langweilig"* 55. *eine tiefe Langeweile*

56. *die Grundstimmung* [hatırlatma: Heidegger'in gözünde "*ar*sıkıntı," başka köksalınımlar yanında yalnızca biridir.]

57. *in der Gestalt der Sucht zum Zeitvertreib*

58. "*er hat lange Zeit.*" 59. *die lange Zeit* 60. *die lange Weile*

61. "*Über eine kleine Weile*" 62. *in kurzer Zeit*

63. *keine technische Apparatur* [sözcüğün "makine", "teçhizat" anlamı da var].

64. *im Kern unseres Daseins* 65. *die Gestalt*

66. *aus dem wir* herkommen

67. Heidegger burada sözcüğün literal anlamıyla oynuyor; *der Gottesacker*=Tanrının tarlası.

68. *die Kräfte und Mächte* 69. *die Lärmenden*

70. *die Rasenden* 71. *die Stille* 72. *die Verhaltene*

73. *ein echter "Anlaß"* 74. *die Ruhe und Sammlung*

75. *ein Zurückrufen zu den stillwaltenden Kräften des Heimischen*

76. *meinen ganzen Denkweg* 77. *die Heimkehr* 78. *die Kräfte*

79. *zwischen der Zukunft und der Herkunft*

80. *die Besinnung* ["kendine dönüş", "huzur", "anma" anlamlarını da taşıyarak]

81. *eine ernste Sache* 82. *die Einsicht* 83. *der Trübsinn*

84. *die Heiterkeit* 85. die *Heimatstadt*

TEKNOLOJİ, SIKINTI VE ÖTEKİ ŞEYLER

Hasan Ünal Nalbantoğlu*

Heidegger'in "istenç istenci"yle (*der Wille zum Willen*) neredeyse bir tuttuğu teknolojinin (*Technik*), özünde, doğasında (*Wesen*) hiç de teknolojik bir şey olmadığı yolundaki ısrarlı savı hepimizce bilinir. Üstelik böylesine, kaynağından, olagelişinden düşünüldüğünde, sözcüğün anlamı "metafiziğin tamamlanış/sonlanış"ı (*Vollendung*) ile de örtüşür.[1] Ben, sıklıkla alıntılanan bu savı genelde tartışmak yerine, modernlik koşullarında önemine karşın pek irdelenmeyen birkaç boyutla yakın ilişkisi üzerinden tartışma gündemine getireceğim. Bunlar da "yurtsuzluk/yuvasızlık [sergileyen]" (*Unheimische*), "tekinsiz/ürkünç [olan]" (*Unheimliche*), ve de "cansıkıntısı", daha doğrusu, çağdaş bireyi bulut gibi saran en derindeki "*ar*sıkıntı" (*tiefste Langeweile*). Bu arada tartışmanın sağlığı açısından, kişi ruhsallığıyla içiçeliğine karşın, *ar*sıkıntının her tür öznellikten bağımsız düşünülme gereğini unutmamak çok önemli. Hiç kuşkusuz, modern teknolojinin –zaten teknoloji modern değil de nedir ki– çağdaş *Dasein*'ı niteleyen bu gibi titreşimler, köksalınımlarla (*Grundstimmung*), yani modernliğin temeldeki genelruh ve durum kipleriyle yakın ilişkisi "zaman" sorusunu da beraberinde getirmektedir. Modern çağda zamanın belirleyiciliğini, zamanın biz huzursuz modernlerce (*wir heutigen*) sürekli tüketilişinin, dolayısıyla hiç zamanımız olmamasından hep yakınışımızın nedenlerini, kendi "özgür zaman"ımızı (*freie Zeit*) oluşturarak "keyif zaman"a (*Muße*) çevirememenin ve "boş zaman" (*Freizeit*) eğlencesinde (*Kurzweil*) tıkanıp kalmanın yarattığı o katlanması zor doyumsuzluk ve gerginliği,[2] sürekli tanışımız ama gene de bize alabildiğince yabancı, tekinsiz olanın bizi içine çektiği yüzeyde,

* Prof. Dr., ODTÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. Yazı önceki biçimiyle, Türkiye Felsefe Kurumu'nca örgütlenen İstanbul Seminerleri çerçevesinde, "Felsefe Açısından Teknoloji-İnsan İlişkisi" konulu seminerde (1-2 Aralık 2000) sunulmuştur. Yazar gönülden yardımları yanında, birkaç kere konuyla doğrudan ilgili ama gözünden kaçmış kaynaklara dikkatini çeken Ar. Gör. Sanem Güvenç'e özellikle teşekkür eder. Yazının geçmişin *tekhne*'sine ayrılan kısmında, Heidegger'in, Vernant'ın klasik Yunanca karakterleri kullandığı yerlerde bile, okumanın akışını olabildiğince kolaylaştırmak amacıyla sözcükler latin alfabesiyle verilmiş, harflerin üzerindeki vurgulardan da vazgeçilmiştir.

sıradan sürünenzamandan (*Langeweile*) dibe nadiren inildiğinde hemhâl olunan o dingin köksalınımı, yani "derin, *arz*sıkıntı"yı, onunla iç içe ama Heidegger'in giderek seyrek kullanacağı bir başka köksalınım olan nedensiz, nesnesiz o tedirgin *Angst*'ı, artık "amorf ve sentetik bir soyut gerçeklik"[3] olarak işleyen teknolojiden ve onun yakalayıp da koyvermediği yaşamdan bağımsız düşünmemiz mümkün mü?[4]

Elbette bu konularda yazan salt Heidegger değil. Şu ya da bu modern uğraş ve mesleğin içine düştüğü yoğun ve yaygın teknolojik örüntüyle gelen "alışılmadık iç tehlikenin" (*ungeheure innere Gefahr*) ve metropolde zamanın bölünüşüne ve bireyin avucundan kaçarak yitimine önceden dikkatleri çekmiş bir Simmel'i,[5] "özgür zaman-boş zaman" karşıtlığına, "sıkıntı"nın varoluşsal önemine tümüyle ayık ama buradan farklı sonuçlar çıkaran eskilerden bir Helvétius ile bir Schopenhauer'i, bizim de değişen ölçülerde uyum gösterdiğimiz kapitalizmin sektörlerinden "kültür endüstrisi"nin egemen koşullarında boş zamanın nasıl endüstriyel ve hatta endüstri-sonrası kiplere uygun sürdürülen çalışma zamanınca belirlendiğini uzun uzun irdeleyen, bu arada modern bireyin "cansıkıntısı"nı da unutmayan bir Adorno ve Horkheimer'i nasıl olur da unutabiliriz?[6] Ya hele Walter Benjamin'in o tükenmez, duyarlı düşün yolculuğunun parçası "*Passagenwerk*"de, "sıkıntı" ve "aylaklık" üzerine yazdıklarına ne demeli?[7] Örneğin, sıkıntının her zaman bilinçdışı olayların dışyüzeyi, çeperi olması; bezeme ve süsleme ile sıkıntı arasındaki yakın ilişki (züppeler akla gelsin); eski bir Protestan deyişi olan, "kentsoylunun bezemesi iştir"in kentsoylunun aylağa (kumarbaza) dönüştüğü bir dünyada artık anlamını yitirişi, vb [ayrıca bkz. aşağıda not 38].

Burada boş olmamasına azami özen gösterilen onca sözden sonra, yazının kalan kısmında ilk bakışta yukarıdaki noktalarla ilişkisizmiş görünen bir dolanımda bulunulacak, konumuz ise onu sorun olarak gören, dert edinen her kişinin günümüze denk düşen kendi zanaatsı çözümünü beklemek üzere ortada bırakılacaktır.

Söz konusu dolanımı teknolojikleşmiş çağda "imalat olarak seri üretim" ve "montaj" karşısında "zanaat olarak üretime" biraz daha yakından bakarak yapacağım. Bu vesileyle, gerekli ya da değil tüm modern meslek efsanelerinin sonunda birer yanılsama olduğunu hatırlatma çabamızda, çağdaşlarımız yanında eskilere de başvuracağım. Çünkü o metinlerde ve belki de daha bilmediğimiz nicelerinde biz modernlerin geçmiş ve gelecek bütün

zamanlara genelleştirme kolaylığına hemen kaçıverdiğimiz, şu ânın "işler-gerçekliği" [*Wirklichkeit*] ile sarmaş dolaş masallara sanki pek yer yok gibi.

I

"Teknoloji" olarak bellediğimiz belirleyici çağ gerçekliğinin sıkıntıyla olan gizli ve yakın bağını yakından irdeleyen Heidegger'in zaman zaman tırnağa aldığı ve bildik dar anlamda kullanıldığı sürece İngilizcesinin tam karşılayamadığı *Technik* sözcüğü, sözgelimi spor, müzik, şiir gibi çok geniş bir faaliyet ve uğraş tayfında, kurallar ve kalıpların iyi bilinmesi sonucu uygulamada sergilenen sistemli, kurallı "ustalık" anlamını da taşır. *Technik* tanımı gereği işi pek şansa bırakmadığı için, modern çağda "sıkıntı"nın ana kaynaklarından birini, artık dar anlamdaki maddi araç-gereçlerin ötesine geçerek, yazma tarzınızdan tutunuz da bedeninizi sağlıklı yaşam makinesine dönüştürme yollarına dek yayılarak, amorflaşmış bu örgüde, ağda aramak gerekiyor. Buna karşın, modern teknolojinin yoksunluklarıyla, arzularıyla, sıkıntısıyla yaşamı hafifletmesinin –alkol derecesi hafifletilmiş Amerikan biraları için kullanılan "lite" sözcüğünün şimdilerde mimarlık, edebiyat, vb.ye, yetkin ağızlarca bile sorumsuzca uygulanışı akla gelsin– kitle toplumu bireylerinde yarattığı yüzeysel rahatlama duygularının altında bir şeyler de gizlenmekte: aslında, buradaki herşeyi bilinebilir, yordanabilir kılma çabası, bedeli yüksek başarısızlıklarının da ötesinde, kapıyı ardına dek önceden tahmin edilemeyen tehlikelere de açıyor.

Üstelik, konumuz bugünün *Technik*'i ile eskinin *tekhne*'si arasındaki kökten ama aynı anda bir tarihsel ilişki içeren farkı da düşünmeksizin, yukarıda değinip geçtiğim noktaları yerine oturtamayız gibi geliyor bana. Şimdi bu farkı bir ölçüde tartışalım:

Ama bir uyarı: bu çabaya girişirken, *tekhne*'nin işleyişi ile *physis*'in işleyişi arasında bir kopukluk ve karşıtlığın akla bile getirilmediği geçmiş bir dönemin toplumsal ve kişisel önceliklerini, çoğu kez basmakalıp, çabucak gözardı ediliverilen şimdinin kavram ve kategorileri ışığında değerlendirmenin sağlam bir zemini yok; örneğin, zamanımızın geçer akçe teknobilimsel kategorileriyle geçmişin zanaatını tartışmanın anlamsız olması gibi...

Bu bakımdan, Heidegger'in şu saptamasını gözden kaçırmamak durumundayız:

Tekhne, var-olanların mekanik düzenlenişi [*maschinenschaften Einrichtung des Seienden*] anlamına gelen "teknoloji" [*Technik*] olmadığı gibi, salt işlemler ve operasyonlarda beceriklilik, elçabukluğu, marifet anlamında sanat da [*Kunst*] değildir. *Tekhne* bilmektir; varolanların karşısında ve onlarla karşılaşma içinde, kısacası *physis* karşısında oluşan süreçlerdeki bilgi-beceridir.[8]

Bu kökten farklılığı gözden kaçırmayan bilginlerden Jean-Pierre Vernant'ın *tekhne* konusundaki değerlendirmesini de burada vermeden olmaz:

Tekhne belirli bir yolla sağlık(lı görünme) ya da bir ev(in görünüşü) gibi bir *eidos* ortaya çıkarmayı amaçlar. Böyle bir üretimin önkoşulu, *tekhne*'nin bir anlamda kullanım yöntemini sağladığı bir işleyişe belirli bir *dynamis*'in uygulanıyor olmasıdır. Descartes'ın gözünde bir zanaatkâr eğer aletinin, makinesinin nasıl çalıştığını anlıyorsa işini de biliyor sayılırdı. Oysa bir doğa gücünün işleyişi ile insan yapısı bir aletin kullanılışı arasında ayrım gözetilmeyen bir yerde, herhangi bir *tekhne* belirli bir *dynamis*'in nasıl ve nerede kullanılacağını bilmekten ibaretti.[9]

Biz modernlerce hem bir yeti (*Vermögen*) hem de bir güç (*Kraft*) olarak görülen bu *dynamis*'i, ondan eskilerde ne anlaşıldığını yeterince düşünmeksizin "gerçekleşim" (*Wirklichkeit=entelekheia*) öncesine yerleştiriverişimizi sorguladığımızda, bizimkinin Aristoteles ve genelde Yunanlıların yaptığının tam tersi olduğunu görmekte gecikmeyiz.[10]

Denir ki, Aristoteles'in gözünde doğanın (*physis*) işleyişi hep bir erek içindir. Gene de bu savı gözde fazla büyütmemek gerekiyor. Kendisi doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığını defalarca yinelerken, *tekil*şu ya da bu doğa ya da insan eserinin nasıl görüneceği (*eidos*) konusunu, her üreyişin, ortaya çıkışın başlangıç noktası olarak tartışmaktadır. Bu *eidos* konusuna aşağıda döneceğiz.

Doğallığıyla ya da insan yapıtı üreyiş/türeyişi –"doğuş", "ortaya çıkış", "var-laşma", ne derseniz deyin– Aristoteles genelde *genesis* olarak adlandırır. Aristoteles'e göre iki tür *genesis* vardır: a. "doğarak" (*phyein*), ve, b. "üretilerek/yapılarak" (*poiesis*).

Genesis, doğanın (*physis*) büyük ölçüde raslantı (*tykhe*) sonucu bir şeylerin, düzenliliklerin ortaya çıkışına yol açan kendiliğinden (*automatos*) işleyişi içinde, doğallıkla (*phyein*) yer alır. Bütün bu var-laşma, canlı varlıklardaki (*zoia*) bir takım "gizilyeti"lerin (*dynamis, dynamei*) her canlının (örneğin, insan) içindeki yönelişin "işlergüce" (*energeia*) dönüşmesi, sonunda da bu gücün tam "gerçekleşim"inden (*entelekheia*) ibarettir.

Ama ne denli "doğa boşuna iş yapmaz" derse desin, *physis*'in işleyişi ile bir canlı türü olan insanın (*anthropos*) ürettikleri mahiyetinde aynı mıdır

ki? diye sorulacak olsa, Aristoteles'in öldüresiye olmasa da bu ayrımı yaptığını söylerim. Nitekim, *Metaphysika* 1032a 25'te şöyle diyebiliyor:

> çünkü insandan insan ürer. [*anthropos gar anthropon genna*] ve doğal olarak ortaya çıkan şeyler işte böyle; öteki ortaya çıkışlara ise üretim [*poiesis*] denir. Bütün üretimler ya zanaattan [*tekhne*], ya gizilyetiden [*dynamis*] ya da düşünüşten [*dianoia*] hareketle ortaya çıkarlar.

Bizi burada asıl ilgilendiren, türümüze [*anthropos*] özgü ikincisi, yani *poiesis*; özelde de doğa ve insanda işleyen diğer iki kaynak olan *dynamis* ve *dianoia*'yı unutmaksızın, "zanaat" (*tekhne*).

Aristoteles, ilginçtir birkaç yerde, işleyişlerindeki farklılıklara rağmen doğal üreyiş ile zanaat üretimi arasında gizli ortak paydalardan biri olarak raslantıya (*tykhe*) değiniyor. Ama esas *De Partibus Animalium*'unda (*dPA*: 640a 31-34), kaynağı kendisi ve kendinden doğarak (*phyein*) kendiliğinden (*automatos*) işleyişin raslantı (*tykhe*) olmakla birlikte, sonuçta bir düzen sunduğunun altını çizmeyi de ihmal etmiyor: "*ouranos*" örneğini verişinde olduğu gibi. Kendi sözcükleriyle, "her canlı doğalca var-olmuş ve aynı gerekirlikle varlığını sürdürmekteyse de, gökyüzü onca görkemiyle sırf raslantı eseri ve kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Gene de onda gelişigüzellik ya da düzensizlik olduğu yönünde hiçbir kanıt gösterilemez."[11]

Buna ek olarak, geçmişin zanaatında (*tekhne*) bir başka durum da söz konusudur:

> Zanaat [*tekhne*] bir işin [*ergon*] maddesi [*hule*] olmaksızın *logos*'udur. Raslantı [*tykhe*] sonucunda ortaya çıkanlar için de durum aynıdır. Onlar da zanaatın izlediği aynı süreçle ortaya çıkarlar.[12]

Sonuçta sözü edilen, bir şeyler üretirken kendi zamanını da üreten bir tür *ergon*'dur aslında. Ama bu bağlamda tartışırken, iş (*Werk*) ya da emek (*Arbeit*) sözcüklerini alışık olduğumuz, bildik dar anlamlarıyla kullanmaktan kaçınmak zorundayız.

Aristoteles'in bu hususta söylediği önemli bir şey daha var:

> [Bütün] doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasına düşünüş [*noesis*], öteki parçasına üreyiş [*poiesis*] denir – başlangıç noktasından ve biçimden hareket eden düşünüş, düşünüşün vardığı sonuçtan çıkan ise üreyiştir.[13]

Aynı nokta Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'inde de bir başka biçimde şöyle vurgulanır:

> Çünkü nasıl ki teorik bilgilerde [*theoratikais*] sayıltılar [*hypotheseis*] ilk (temel) il-

keler [*arkhai*] olarak işlerler, (benzer biçimde) üretici bilgilerde de [*poietikais*] son'un (erek) kendisi [*telos*] başlama noktası [*arkhe*] ve sayıltı [*hypotesis*] olarak iş görür... Son [*telos*], bu nedenle, düşünme sürecinin [*noeseos*] başlangıç noktasıdır [*arkhe*] ama düşünce sürecinin sonucu da [*teleute*] eylemin [*praxeos*] başlangıç noktasını oluşturur.[14]

Böylece işi, üretimi, amaçlananla, varılması arzulanan noktayla, yani "son"la (*telos*) bağlantılandırmış oluyoruz.

Bunun her tür insan *praxis*'i için geçerli olduğunu biliyoruz. İster dışımızda bir şeyi hedefleyip tasarlayarak üretelim, ister hedefimiz varolan kişisel karakterimiz ve ahlakımızla kendimizi ilgilendirsin, doğan, üreyen, gerçekleşene giden yolun başındadır *telos*.

Ama insanın yapma, sözgelimi her türden inşa (şiir, yapı) eyleminde, bu "son"un (*telos*) aslında sürecin başında durduğunu ve tüm süreci yönlendirdiğini söylemekle konu kapanmış olmuyor. Bunun da tümüyle keyfi ve gelişigüzellik içinde herhangi bir çalışma ya da eylemden çıkmayacağını yukarıda öğrendik.

Kısacası, sonunda karşımızda görmek istediğimiz şeyin kendimize ve başkalarına nasıl görünmesi gerektiği konusunda önceden kafamızda bir fikir, bir şekilleniş, bir kaba tasarım vardır; yani ortaya çıkacak olan şeyi bir biçimde daha baştan sunmuşuzdur (*vor-gestellt*), en azından "ruhun gözü"ne. Buna yaptıklarımız ve ettiklerimizle kendi görünüşümüz de dahildir. Tabii bu saptamayı günümüzde *eidos=Erscheinung* (görünüş, beliriş) yerine sıkça geçen *Schein*'ın (yanılsama, illüzyon) sorumlusu *Ver-gestellen*'la karıştırmamak şartıyla.[15]

Heidegger herhangi bir örnekte standardın, ölçünün ne olduğunu *eidos*'un söylediğini, böylelikle üretim sürecinin bütününe egemen ve tek düzenleyici konuma geçtiğini de ekler. Sonunda çalışmanın (*ergon*) nasıl bir şey olarak ortaya çıkacağı, ürünün sınırlarının (*peras*) dışarıdan değil, ama bizzat kendisince nasıl çizileceği, oluşturulacağı onun *eidos*'unda zaten öngörülmektedir.

İşte tam da bu anlamıyla, Heidegger'in bir diğer çalışmasında vurguladığı gibi, "[*e*]*rgon*'un *eidos*'u *telos*'tur (aynı zamanda)." Sözün kısası, "[i]şin dışgörünümüdür, şekillenişidir sonlanan."[16]

Heidegger, şu eklemeyi yapmayı da ihmal etmez:

> Bir şey üretilirken, henüz bitmemiş ve hatta hiç başlamamış bile olsa o şeyin bir önbakıştan, göz gezdirmeden [*Vorblick*] geçmesi gerekir. Bu sözcüğün tam da gerçek anlamıyla, henüz ortaya çıkarılmamış, bir şey olarak (bu budur diye) önümüze

koyabilecek şekilde üretilmemiş olanın önsunumu [*vor-gestelli*] demektir. Örneğin, dar anlamıyla kol gücü harcayarak bir şey yapmak değil çalışmanın [*ergon*] dış görünümüyle [*eidos*] bu önden sunum ve gözden geçirilişidir *üretimin asıl başlangıç noktası.* Dış görünüşün böylesine bakış altına alınışı kendi içinde bir cephenin [*das Bilden eines Anblicks*], modelin kuruluşudur [*das Bilden des Vorbildes*]. Ama şunu da biliyoruz ki, bir modelin oluşması ancak o modele ait olanın sınırlar içine çekilmesiyle mümkündür. Yani bu bir ayıklama [*Auslesen*], birbirine ait olanların seçilerek bir araya getirilişi [*Sammeln des Zusammengehörigen*], yani bir *legein*'dir. *Eidos* bir tür bir araya gelerek toplanış ve seçiliş, yani *legomenon*'dur, yani *logos*'tur. *Eidos* aynı zamanda *telos*, yani sonlanan sondur da... (Öyleyse) *telos*, özüne uygun olarak daima bir seçiliştir: yani (gene) *logos*.[17]

Demek ki işin içinde yanlışlıkla "Us" olarak adlandırdığımız, izin verirsek (Ah, bir verebilsek!) sesli ya da sessiz önümüzde serili duracak bir de söz/ölçü, yani *Logos* var:

Demek ki, *logos*'un hem *eidos* hem de *telos* olduğunu öne sürebiliriz. Kanıt olarak, Aristoteles'in gene *De Partibus Animalium*'da (639b 15-17) şu dediklerini de akılda tutmak zorundayız:

> *Logos* her zaman doğa [*physis*] ürünlerinin olduğu gibi *tekhne* ürünlerinin de başlangıç noktasıdır [*arkhe*].[18]

Burada unutulmaması gereken, Aristoteles'in döneminde ne doğa denen sürece bir "Özne" görevi yüklendiği –zaten doğa'da varlıklar doğallıkla, kendiliğinden ürerler–, ne de insan yapısı işlerde yapan kişinin, (*kinesis*, yani "devinim"in taşıyıcısı olmakla birlikte) yapım sürecinde işleyen diğer üç öğeye öncelikli ve ayrıcalık taşıyan bir konuma yükseltildiğidir.

İş sürecinde üreyen, yapılan (*poiesis*) her ne ise, bu sürece kılavuzluk eden *eidos*'un sonunda bir kalıpbiçime yani *morphe*'ye dönüştüğünü ekleyelim.

Ama eğer Heidegger'in iddia ettiği gibi Aristoteles'de *physis*'in özü *morphe*, yani bir şeylere görünüş-biçim kazandırma (*die Gestellung in das Aussehen*) ise, bunu biz modernlerin yanlış anlama tehlikesi hemen yanıbaşımızda; şöyle ki, alışageldiğimiz gibi, *physis*'i kendini hep yeniden yapan bir artifakt (*sich selbst machenden Gemächte*), neredeyse bir makine gibi görme durumu. Ya da, Heidegger'in doğru deyişiyle, bu hiç de bir yanlış anlama olmayıp, tam tersine bilerek *physis*'in tek doğru anlaşılması diye konuluyorsa? Bir başka deyişle, *physis* bir tür *tekhne* (physis *als einer Art von* tekhne) demekse?[19]

Tam da bu noktada dikkat edilmesi gereken, *eidos*'un hem *logos* hem

de *telos* olmanın ötesinde, ortaya çıkan ürünün kendi sınırlarını çizmesi nedeniyle, bir "sınır" (*peras*) ile karşılaşılacağı hakkında da baştan bizleri uyarıyor, bilgi veriyor olması. Vernant'ın da belirttiği gibi, burada her bilgi-becerinin de sınırlı olduğunu unutmamalıyız. Çünkü, "hiçbir beceri, sona yönelik hiçbir araç sınırsız değildir ve bu son [*telos*] zorunlu olarak sınır [*peras*] gibi işler."[20]

[Gündelik dilde sık kullanılan "Amacın ne, ne yapmak maksadın? Bu işin sonu nereye varacak, sınırı nerde, açıklar mısın?" türünden deyişleri anımsayabiliriz burada. Bunun yalnızca bir tasarımın ya da onun öngördüğü şeyin ortaya çıkarılmasında değil (*poiesis*), iş ilişkileri dahil tüm insan ilişkilerinde de (*praxis*) geçerli olduğunu görmekte gecikmeyiz.]

Böyle hem *telos* hem de *peras* olarak düşünüldüğünde *eidos*'un, sınırları belirsiz, amorf "madde"deki (*hule*), kendi karşıtı "sınırsız"ı (*apeiron*) sınırlar içine çektiği; böylece maddenin sınırlandırılmış *apeiron*'u içinde *eidos*'un bizzat kendisinin "kalıp-biçim"e (*morphe*) dönüştüğü görülür. Aynı durum yukarıda değindiğimiz, canlıların kendiliğinden biçimlendiği dünya için de söz konusudur.

Heidegger de der ki: "İşte *forma-natura*, bugünlerde bu artık eskimiş bir felsefe kalıbı; ama bu kalıp keyfimizce üzerinde oynayalım diye gökten düşmedi."[21]

Gene de *eidos* kendi başına, ortaya çıkarılan nesnenin [sözgelimi bir mimari tasarım] *arkhe*'si değildir; aslında, adına *tekhne* denilen, yani seçimler barındıran "zanaat"dir o nesnenin *arkhe*'si.

İşte sonunda gene geldik "zanaat/sanat" denen, özellikle tarım-dışı uğraşın eskilerde nasıl farklı anlaşıldığına.

Biz modernlerin yaygın kanısının tersine, şu *causa efficiens* olarak nitelendirilen nedenin *bile* geçmişte salt "yapan özne"ye indirgenmediğine ilişkin yeterince kanıt var. En azından Aristoteles'in yapıtlarında bina yapımı sıklıkla örnek verildiğine göre, bu tür inşa örneği –örnek "inşa sanatı"nın işgördüğü şiir yazımı da olabilirdi– üzerinden giderek, savımızı ve yukarıdaki görüntünün yorumunu *Metaphysika*'dan bazı pasajlarla destekleyebiliriz:

> Bir şeyi kendi başına aldığımızda, onu çok çeşitli nedenlere bakarak açıklamamız gerekli olabilir. Örneğin bir evi ele alalım: bir evin inşasının kaynağı [bu üretimi harekete geçiren şey; *hoten he kinesis*] yapı zanaatı [*tekhne*] ve evi yapanın [*oikodomos*] emeğidir [*ergon*]. Yapılmasına neden olan ise onun "ne için/nerde" [*to ou heneka=telos*] kullanılacağıdır. Malzemesi [*hule*] toprak ve taştır. Ona biçimini [*eidos*]

veren de planı, tasarlanışıdır [*logos*]. (996b 1-8)[22]

Bu arada eklemek gerekir ki, herhangi bir şeyin ortaya çıkışından sorumlu bu dört öğe (*aition*: *illet*) yalnızca Aristoteles'in dönemiyle sınırlı kalmayıp sonradan da, örneğin bir Seneca'nın[23] mektuplarında, bir Al-Fârâbî (870-950)'nin *İhsa' al-'Ulûm*'unda (İlimlerin Sayımı) benzer bir anlayışla ele alınmaktadır.[24]

Son bir nokta, ama önemli: gene de bir insan faaliyeti olan *tekhne*'nin içinde *physis*'i ona uygun karşılamak yerine, karşısına dikilip meydan okuyarak, dize getirme potansiyeli taşıyan "keyfi" ve "yapıntı" bir yan bulunduğundan da söz etmek gerekiyor. Zanaat (*tekhne*) ister bildik dar anlamıyla, özellikle maddi araç, gereç, vb. üretmek olarak anlaşılsın, ister Heidegger'in bence doğru yorumuyla, bazen sırf katışıksız bilgi edinmek olarak "varolanların karşısında ve onlarla karşılaşma içinde, kısacası *physis* karşısında oluşan süreçlerdeki bilgi-beceri" diye düşünülsün, Kartezyen bakıştan günümüz teknolojisine uzanan *yapay* çerçevenin daha uzak geçmişteki bazı köklerini antik dönemin bu söz konusu *tekhne*'sinde aramak yanlış olmaz. İşte, yukarıda değinilen, günümüzle uzak geçmiş arasındaki nitel farkın ikisi arasında bir köktarihsel (*geschichtlich*) ilişki de içerdiğinin delili de burada. Nitekim, Heidegger yukarıda değinilen 1937/38 Kış yarıyılı dersinde bunu dile getirir gibidir:

> *Physis*'e dönük bu temel tutum [*Grundhaltung*], yani *tekhne*, vazgeçilemez hayranlık gereksinimini yerine getirmek [*Vollzug der Notwendgkeit der Not des Er-staunens*] (ise)... bu temel uyarlığın [*Grundstimmung*] gerçekleştirilişi, onun [*physis*'i] bozulma ve yıkılma *tehlikesi*ni de [*die Gefahr ihrer Verstörung und Zerstörung*] içerir. Çünkü *physis*'in gerektirdiği *tekhne*'nin özünde... *gücünü kendinden alma* [*Eigenmächtigen*], ipi kopmuş, başına buyruk amaç koyma [*losgebundenen Zwecksetzung*], böylelikle başlangıcındaki [*anfänglich*] gereksinimin zorunluluğu dışına çıkma olanağı da bulunmaktadır.[25]

Canalıcı bu gözleme konu olan köktarihsel (*geschichtlich*) sürecin ulaştığı kritik nokta Heidegger tarafından bir başka yazısında şöyle ifadelendiriliyor:

> ...modern metafizik, örneğin Kant'ın çarpıcı ifadesiyle "Doğa"yı bir "Teknik" olarak kavramlaştırır; böylelikle doğanın özünü oluşturduğu düşünülen bu "Teknik", makine teknolojisi yoluyla doğaya boyun eğdirmenin, onun üzerinde egemenlik kurmanın olasılık ötesinde bir zorunluluk olduğuna cevaz vermenin de metafizik temelini sağlamaktadır.[26]

Yineleyelim, buradaki esas derdimiz, kartezyen *parterre*'lerde yarış atı

olmanın neredeyse kanıksandığı, dipsiz temelsiz bir psikolojikleşme baskısı altında yaşanan günümüzde, diğer üç nedenin önüne geçerek çoğumuzda tek önemli nedenmiş yanılgısını yaratan *causa efficiens* iledir. Çünkü bir sorunumuz da, gerçek öyküsü, köktarihselliği (*geschichtlich*) içinde belirlenen modern pratiklere özgü iş süreçlerini ve ürünleri saran o bastırıcı, bunaltıcı, sıkıcı sis perdesini, bu arada günümüzde bütün uğraşı ve meslekleri sarmalayan modern mitolojilerin gerçekte neyin üstünü örttüğünü de dürüstçe sorgulamaktan kaçışımız.

II

Teknoloji (*Technik*) ile *tekhne* arasındaki bu kaynaktaki ilişki ve ayrımı vurguladıktan sonra dönelim "teknik/teknoloji"nin çağdaş *Dasein*'ın başta altını çizdiğimiz öteki boyutlarıyla yakın ilişkisine:

Örneğimizi akademik yaşamdan verebiliriz. Çünkü günümüzde hızlanan "seri imalata" güdümlü şablonlarla hazırlanmış yeni görsel enformasyon ve "imalat" teknolojilerinin özel bir pazara dönüşmekte olan akademik yaşamı etkilemeyeceği düşünülemez. Bu durum üniversitelerde yeni teknik yapılanmaları gerektirirken, hem bu çatılar altında enformasyon ve bilgi pazarlamacılığında uzmanlaşan bir işletmeci katmanı doğurmaya başlamış, hem de bizzat bilim çalışanlarını araştırma ve özellikle de yazım tarz ve teknikleri tekdüzeleşen işletmeci zihniyetli bir teknik insan ordusuna dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu gidişin ne tür bir emek niteliksizleşmesi getirdiği ve ne gibi yavan söylemleri ürettiği elbette tartışmaya değer. Heidegger metinleri burada da bize sorgulamaya değer ipuçları sağlıyor.

İlk elde, içinde yüzülen bu gerçeğin çalışma yaşamı tekdüzeleşen çoğu bilim işçisi tarafından görmezlikten gelinişini, zamanın gidişatı karşısında bir *çaresizlik* göstergesi, ardından bu çaresizliğin doğurduğu *tekinsiz varoluş*, onun da ardından bu tekinsizliği zarflayan ve aynı çaresizliğin ürünü *dertsizlik ve kayıtsızlığı* sorgulamaktan kaçan bir tür savunu olarak okuyabilir miyiz?

Yaşamla, bu dünyayla derdimizin (*Sorge*) "hafifleşmesi", giderek de kalmamasını, gerçekte varsa bile bu durumla "hiç" yüzleşmek istemeyişimizi, üstelik burada bir sorun görmeyişimizi semptomatik (belirtisel) okumamız pek mümkün. Şöyle ki: bir paradoks olarak, "sıkıntı" yüklü bu durumun genelde bütün gereksinim ve konforu karşılanan çağdaş bireyin, özelde de

şu ya da bu modern uğraşı ve mesleğin içine itildiği aşırı teknolojik tehlike (*ungeheure innere Gefahr*; Georg Simmel) ile yüklü, yuvadakine benzemez ve tekinsiz (*unheimisch / unheimlich*; Martin Heidegger) bir yol alışın üstünü örttüğünü söyleyemez miyiz? Modern bilimlerin "Hiçlik" (*Nichts*) hakkında "hiçbir şey bilmek istemediğini" söyleyerek metafiziği irdelemeye girişen Heidegger'in benzer "semptomlar"ın örttüğü benzer bir durumu açmaya çalıştığını unutmayalım. (krş. yukarıda not 4.)

Modern zamanlarda bireyin zaman tüketicisine dönüşmesine, bu nedenle de "hiç zamanı olmadığı"ndan sürekli yakınışını, Heidegger'in, Lacan/Althusservari bir deyişle, "semptomatik" olarak okumasına da değinmiştik (gene bkz. not 4). Modern insanın zamanı tüketişi ile, farklı cansıkıntısı kiplerinde boğuşulurken bazen içinde *arı bir kayıtsızlığa düşülen* ve Heidegger'in çağdaş *Dasein*'ın temel, hakiki salınımlarından *tek değil,* ama biri olarak nitelediği, en derindeki "hakiki (*arı*)sıkıntı" (*die eigentliche Langeweile*) arasında kurduğu ilişki bir 1929-30 dersinde tartışılmaktaydı.[27] "Sıkıntı"nın öneminin, sonradan Heidegger'in düşünce "dönemeci"ndeki çalışmalarından *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936]de kısaca bir kez daha vurgulandığına da değindik.[28] Bu yapıttaki ilgili pasaja aşağıda geleceğim.

Heidegger'in "zaman"la sürekli haşır neşir olan düşün yolculuğu çok sonraları,1962'de Freiburg Üniversitesi'ndeki bir konuşmasında da ("Zeit und Sein") özne temelli önerme dilini zorlayan karmaşık bir görünüm kazanacaktır.[29]

Ama ondan bir yıl önce, Messkirch'in kuruluşunun 700. yılı kutlamaları çerçevesinde, 22 Temmuz 1961 tarihinde hemşehrileri önünde yaptığı "Ansprache zum Heimatabend" altbaşlıklı konuşmada, şiirsel bir dille ifade ettiği ve *Dasein*'ımızın çatlakları, boşlukları, uçurumlarını ileri geri oynayan yoğun bir sis gibi kaplayan "derin sıkıntı"ya (*eine tiefe Langeweile*)[30] bu kez de çekici ama "tekinsiz/ürkünç" (*das Unheimliche*) olanı da beraberinde getiren "'yuva'ya-benzemez"le (*das Unheimische*) yakından ilişkili, anahtar bir rol yüklemiş görünüyor; şöyle ki:

Heidegger, modern çağda –belki de bütün önceki dönemlerde de– insanın temelden "yuvasız" oluşu (*die Heimatlosigkeit*) gerçeğinden yola çıkarak, belki de tam da bu nedenle ve tam da burada bir "sıla acısı ve özlemi"nin (*das Heimweh*), güçlü bir yuva (*die Heimat*) arayışının yattığını öne sürmektedir.[31] Bu "yuvasızlık" sorunu doğup büyüdüğümüz topraklarda

da geçerlidir. Bütün bunlar düşünüldüğünde, modern insanın evinde, toprağında, yurdunda bile temelden "yuvasız" oluşundan hareketle, tam da burada gizlice yuvalanan bir sıla duygusunun, yurt özleminin (*das verborgene Heimweh*), kaçınılmaz bir yuva çekiminin (*unausweichliche Zug zur Heimat*) yattığını anlıyoruz. Kendi sözcükleriyle, "yuva-olmayanın içinde bir tür yuvaya-ait-olana dönüş gerçekleştiriyoruz."[32] Zaten Heidegger daha 1929/30 dersinde şöyle bir saptamada bulunmuştur bile: madem ki derindeki köksalınım olarak *arz*sıkıntı (*Diese tiefe Langeweile ist die Grundstimmung*) sürekli var ve biz yüzeyde oyalanır, zaman harcar dururuz –çünkü "sıkıntı" içindeyken zaman geçmek bilmez, sürünür durur–, o halde bu sıkıntı hali "uzayan zaman"dır da (*lange Zeit*). Heidegger'in örnek olarak getirdiği alemannik dilden bir deyiş de sıkıntı ile yuvaya duyulan özlem arasındaki yakın bağı dışavurmaktadır: burada "uzun zamanı olmak" (*lange Zeit haben*) "sıla acısı/özlemi" (*Heimweh haben*) anlamına da gelmektedir.[33]

Onca "yüzeyde" –okumaktan sıkıldığımız bir *best-seller*, dinlemekten sıkıldığımız bir bilimsel tebliğ, izlemekten sıkıldığımız bol uzmanlık sergilenen bir TV paneli– ya da onunla temelde bağı olmakla birlikte, nedeni belirsiz ve bulanık, sinsi "cansıkıntısı"na –her şeyin yolunda gittiği, hoşnut kalınan ortamlarda bile ardından içine yuvarlanılan sıkıntı– takılı kalmak yerine, bu tür bir "*arz*sıkıntı"yla doğrudan yüzleşmek bir hareket-bereket ya da bir tüzük-müzük meselesi olmasa gerek. Bu istençe bağlı bir şey değil; bir yolu da yok (*keineswegs*) bu randevunun. Çünkü "sürünen zaman" niteliğiyle bunlardan ilki yalnızca kendine sıkıntı katarak kendini katlar, bazı içeceklerin cana can kattığı dünyamızda; ikincisi, sinsi cansıkıntısı ise onca koşuşturma ve devingenlik içinde kendimize ayırdığımız zamanlarda bile kendini sağlama alır. Bu iki sıkıntıyla haşır neşirken, çok seyrek de olsa önünde sonunda, bizi arı kayıtsızlık içine itecek o sessiz sis, yani *arz*sıkıntı ortalığı kaplayıverdiğinde, ondan kaçmamak, tersine buyur etmek, bazı düşünür ve ozanların değişik renk tonlarında ifadelendirişiyle, biraz da cesaret meselesidir hepimiz için.[34] Hep yapılan *arz*sıkıntı karşısında sürekli savunu hattı ve sathı geliştirmeye çabalamanın tersine, gelip giden bu oynak sisin kendini buyur edeceği bir alan (*Raum*) bıraktığımızda –"açalım" demiyoruz– zamanın yükünün kalkması yanında, sıradışı, hatta seçkin diyebileceğimiz bir yalnızlık içinde bir anlam dünyası (*Welt*) da şekillenebiliyor. Çok eskiden beri (örn. Aristoteles) bilinen, Heidegger'in de yinelediği bu çabalamayışta ("istençsizlik istenci"?) bir tür melankoli sınırında (*die*

Grenze der Schwermut) oynamak da var. İşte, Aristoteles'in açıkca Empedokles, Sokrates ve Platon'u örnek gösterdiği melankolinin alanı; aynı zamanda özgürlük, yaratıcılık ve felsefe yapmanın zorlamasız, doğallıkla çiçeklendiği alan.[35]

Ama Heidegger'in gözünde, melankoli felsefe yapmanın yalnızca biçimidir (*Form*); yoksa içeriği (*Inhalt*) değil. Daha da önemlisi, felsefe yapmanın da temelinde bu "derin sıkıntı" ve "sıla özlemi"nin yattığını Heidegger'in şu soru yoluyla öne sürmesi:

> Derin sıkıntı – bir [tür] yuva özlemi. Yuva özlemi, bir [tür] yuva özlemi – duymuştuk bir yerlerde felsefe yapmanın bu olduğunu. Sıkıntı – felsefe yapmanın temelinde bir köksalınım. Nedir bu sıkıntı?[36]

Gene de, melankoli ve "seçkin yalnızlık" içinde *ars*ıkıntıyla hemhâl olunan bu alanı, modern canımızın o pek bir sevdiği, psikoloji, hatta psikoanaliz terim ve kavramlarıyla anlamaktan kaçınmak ve söz konusu özgürlüğün aynı zamanda omuzda taşınması gereken bir yükle geldiğinin, bu nedenle de sorumluluk içerdiğinin bilincinde olmak gerekiyor. Bellek lafı etmek yerine bellek kurmanın ilk adımlarından biri. Walter Benjamin'in bir yazısında da, öyküleme sürecinin günümüze egemen psikolojikleştirmenin gölgesinden *doğallıkla* kurtulduğu ölçüde, öykünün belleğin gerçekten bir parçası olacağının altı çizilmiyor muydu zaten.[37]

Oysa günümüzde boş zaman ve onu tıkabasa dolduran faaliyetler için aynı şey söylenebilir mi? Daha 1941'de ünlü dergilerinde çıkan bir kitap eleştirisinde Horkheimer bağımsız değeri kalmadığından, "boş zaman"ın kendi kendini lağvettiğinin altını çizmekteydi.[38]

Çoğu kez yüzeydeki sıkıntıyla kaplı olarak "boş zaman"ını boşa harcayan günümüz insanının bildik durumu ötesinde, direnmediğimiz ölçüde derindeki sıkıntının kendini buyur edeceği yerde (*Raum*) belirecek o sorumlulukla birlikte gelen özgürlüğün şu çağda bile olanaklı olduğunu Adorno da vurgulamaktaydı:

> Güneşlenirken şekerleme yapma hali şimdiki koşullar altında boş zamanın ne denli güçlü belirlendiğinin de tam bir göstergesidir: [işte] sıkıntı...tatile çıkışlar ve boş zamanlarda sıra dışı, başka ortamlar; oysa, burada bile hep aynı olanın tekrarından kaçamamaktadırlar... Schopenhauer erkenden bir sıkıntı teorisi oluşturmuştu. Kendi metafizik kötümserliğine sadık kalarak, insanların ya kör istençlerinin bir türlü doyurulamayan arzularından çektiklerini, ya da bu arzular doyurulduğu anda sıkıntı içine düştüklerini öne sürmekteydi... Gene de Schopenhauer'in öğretisinde öne sürülenleri, evrensel genelgeçer, hatta insan türünün esasına özgü saymamak ge-

rekir. Sıkıntı zorla çalışmaya koşulan ve katı bir işbölümü altında sürdürülen yaşamın türevidir. Sıkıntının ille de varolması gerekmez. Boş zamandaki davranışlar gerçekten de özerk olduğunda, özgür insanlar tarafından kendileri için belirlendiğinde pek seyrek sıkıntıya düşülür.[39]

Marx ve ondan naklen Lukács da aynı gerçeğin bir başka biçimde altını çizmiş ve "aylak zaman"ın (*Mußezeit*) "özgür zaman"a (*freie Zeit*) dönüştürülmesinin toplumsal-tarihsel koşullarını tartışmışlardır. Örneğin Marx, *Grundrisse*'de Fourier'i eleştirirken şöyle demekte:

> Boş zaman –gerek dinlenme, gerekse daha yüksek düzeydeki edimler için kullanılabilecek zaman–, doğal olarak kişiyi başka bir özneye dönüştürmüştür; kişi bu başkalaşmış özneyle doğrudan üretim sürecine de girer. Kafasında kümelenmiş bilgiyi taşıyan, gelişmesini tamamlamış insan açısından uygulamanın, deneysel bilimin, maddi olarak yaratıcıyı kendi içersinde nesnelleştiren bilimin bir sıkıdüzeni dile getirmesi gibi, bu süreç de, oluşma sürecindeki insan açısından aynı zamanda bir sıkıdüzen niteliğindedir. Çalışma, tarımda olduğu gibi, hem pratik el çalışması, hem de serbest devinim gerektirdiğinde, sözü edilen süreç her iki insan tipi açısından bir eğitim niteliğindedir.[40]

Bu alıntıdan önce de, aynı kaynakta, günümüzün ileri enformasyon teknolojili "malûmat" toplumu hakkında gevelenen efsaneleri bile yıkıcı, başka çarpıcı gözlemlere rastlıyoruz; şöyle ki: Marx, üretici güçlerdeki gelişmeye koşut olarak farklı tarihsel dönemlerde *toplumsal bakımdan* farklı belirlenen, dolayısıyla değişen "mutlak ihtiyaçları" karşılamak için gerekli emek-zamanında gerçekleşen maddi üretimin, sonunda toplumda herkese bir artı-zaman, boş-zaman bırakmasında hiçbir giz olmadığını, bu zamanın da gene üretici güçlerin farklı gelişme aşamalarına göre toplumsal-tarihsel farklılıklar göstereceğini öne sürmektedir. Marx'ın çözümlemesiyle tanış olanlar için buraya dek söylenenlerde bir yenilik yok. Ama bu "nokturnal" yazı taslaklarının ileride bir yerinde şununla karşılaşıyoruz: şimdi bu artı-zaman çalışanlar açısından kendilerinin günbegün yenilenmesi için çalışmayla geçerken, sermayenin kişileşmesinden ibaret bu bireyler için *gerekli* emek zamanı, temel (mutlak) ihtiyaçların ötesindeki "boş zaman" niteliğiyle, "özgür gelişme", çalışanlarca üretilen uygarlığın nimetlerinden yararlanılabilecek zaman olarak belirir. Bizim için daha da önemli bir nokta şudur: modern toplumda kişilerin özgürce gelişmesine ayrılabilecek zaman *soyutta* artmakla birlikte, tarihin geçmiş dönemlerindekilerle ters orantılı bir işleyiş ortaya çıkmaktadır. Dilediğince, özgürce harcanabileceği varsayılan çalışma-dışı zaman, çalışanlar için "artı-çalışma zamanı"na dönüşüver-

mekte, ve en yeni teknolojilerin kullanıldığı durumlarda bile, işçi daha da uzun zaman sürelerinde çalışmak zorunda kalmaktadır. Bu gruba artık rahatlıkla günümüzün, gizlice sıradan işçiye dönüşen "beyaz-yakalı" çalışanlarını da katabiliriz. Günümüz için de geçerliliğini koruduğunu düşündüğüm şu ifadesiyle: "*Böylece en ileri makineler işçiyi vahşilerden ya da kendisinin en basit, en kaba gereçlerle geçirdiğinden daha uzun süre çalışmaya zorlar.*"[41]

Bir önceki alıntıyı yapan Lukács'ın yorumu da oldukça aydınlatıcı. Ona göre, esas değerli ve önemli sonuçlar (*die wichtigsten Folgen*), esas çalışmadan (*die eigentliche Arbeit*) bağımsız olmamakla birlikte, onun dışında ve üretken bir özgürlüğe dönüşebilen "aylak zaman" (*Mußezeit*) içinde doğmaktadır. Marx yukarıdaki alıntıda sanattan dem vurmamakla birlikte, Lukács aynı teşhisin, yani "[ç]alışma ile 'daha yüksek düzeydeki uğraşlar' arasında var olan ... karşılıklı bağıntı"nın (*wesentliche Wechselbeziehung zwischen Arbeit und >höheren Tätigkeiten<*), estetik alan için de geçerli olduğunu vurgular.[42]

III

Tartışmamızın bu aşamasında modern çağı niteleyen şu "sıkıntı" yüklü "yuvasızlıkta yuva" sorununu, teknolojikleşmiş dünyanın akademik disiplinleri ve kurumsal çerçevelerinin barınabilme kipleri, üstelik her tür yavan söylemin hammaddesi şu "kültürlülük" ile bağlantısıyla tekrar ele alabiliriz.

Modern teknolojiyle (*Technik*) örülü çağdaş dünyada, "bilimler"in kurumsal yapılanış ve içbölümlenmelerinde yansıyan teknik örgütlenişine baktığımızda nasıl bir görünümle karşılaşıyoruz? Daha da önemlisi, bu görünümün, yazımızın başlığı da olan "sıkıntı" ve öteki şeylerle ne gibi bir bağı, hiç değilse ilişkisi olabilir ki? Burada, Heidegger'in düşünce dönemecinin (*die Kehre*) belki de en önemli örneği olan *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-38]'de çok önemli ipuçları yakalıyoruz; özellikle de, adı geçtiğinde hep modern olarak düşünülmesi gereğini daha baştan vurguladığı "Bilim" hakkında yirmidört noktada görüşlerini özetlediği 76. kesimde.[43]

Konumuz ve kendi biçimsel disiplinim göz önünde tutulduğunda, esas önem taşıyan değerlendirmeler 18. ve 19. noktalar altında özetleniyor.

Bir kere, Nietzsche'nin "Şu ondokuzuncu yüzyılımıza damgasını vuran *bilim*in zaferi değil, *yöntem*in bilim üzerindeki zaferidir." yargısını hep aklında tuttuğu anlaşılan Heidegger,[44] *Amerikanismus*'a paralel işleyen ve onu yankılayan "halkçı-milliyetçi" Alman Bilim örgütlenmesine de pek de örtük sayılamayacak bir ifadeyle vurarak,[45] örnekler üzerinden modern bilimin nasıl bir teknolojik manipülasyona, deyim yerindeyse insanı kafa kola alan, kandırıcı bir işleyişe (*Machenschaft*) dönüştüğünü anahatlarıyla tartışıyor.

Ardından, modern bilimde "yoğunluk" (*Strenge*) ve "kesinlik" (*Exaktheit*) ilişkisini, dolayısıyla "doğa bilimleri" (*Naturwissenschaften*) ile "insan (tin) bilimleri" (*Geisteswissenschaften*) bölümlenişini tartışan Heidegger'in günümüzde "kültür endüstrisi" koşullarında artık sıradan bir gerçeğe dönüşen bir eğilimin yönünü daha otuzlu yıllarda ne denli çarpıcı bir açıklıkla verdiğine de tanık oluyoruz. Günümüz tarihbiliminin (*Historie*) gerçek tarihten (*Geschichte*) alabildiğine kopuşunu örnek getiren düşünür, bu vesileyle de doğa bilimlerine öykünen tarih ve insan bilimlerinin gazete haberciliğine çok benzer (*in der Form der zeitungsmäßigen Berichterstattung (Reportage)*) anlatılara dayalı bir "gazete bilimi"ne (*die Zeitungwissenschaft*) dönüştüğünü, bugün Türkiye'de "Sosyal Bilimler" ya da "Edebiyat" Fakültesi diyebileceğimiz, ama o zamanlar Almanya'da hâlâ "Felsefe Fakültesi" (*Philosophische Fakultät*) olarak bilinen akademik birimlerin, bu süreç tamamlandığında iki temel bilimden ibaret olacağını da ekleyiveriyor: Gazetebilim ve Coğrafya![46]

Sonunda, bilimlerin manipülatif-teknik özü (*machenschaftlich-technische Wesens aller Wissenschaften*) iyice yerleştiğinde de, doğa bilimleri makine teknolojisinin işleyişinin bir parçası olmakta, insan bilimleri ise şimdiki insan yaşantısını kapsamlı röportajlar halinde tarihsel olarak sürekli yorumlayan, neredeyse dev bir gazete kompleksine dönüşmektedir. Bu durumda da, bilimsel araştırma ve eğitim yerleri olarak üniversitelerin "kültür dekorasyonu"nun (*Kulturdekoration*) son kalıntıları durumuna indirgenmelerine şaşmamak gerekir.[47]

Teknolojikleşen bilim ile sıkıntı arasındaki yakın bağa değinen kritik pasaja geliyoruz artık. Heidegger şöyle bir savda bulunuyor:

> [Günümüzde] "Bilim" ["*Wissenschaft*"] bilgide [*im Wissen*] sorgulamaya gerek duymayışın güvencesi olmayı sürdürmekte, bu nedenle de sorgulamanın tümüyle yittiği bu çağda sürekli "en modern" ["*Modernste*"] kalabilmektedir. Bütün erek ve gereksinimler belirlenmiş, bütün araçlar el altında, her tür yararlanma / çıkar sağla-

ma [*Nutzniessung*] mümkün; geriye kalan yalnızca yapılan işlerdeki ince ayar farklılıklarının üstesinden gelmek ve [düşün] sonuçlarının (mamûllerinin) mümkün olan en geniş kapsamda ve en kolay yoldan kullanıma geçirilişini sağlayabilmek. Bütün bunlar ve daha nice başka [çabanın] sezmeksizin ve sezme gücünden yoksun biçimde, hızla aktığı nihai gizli hedef ise, bizi saran kazanımlar çemberini dolduran topyekûn bir sıkıntı hali (krş. 1929/30 dersi) – ki bir gün en azından bu durumdan korkacak denli azıcık bilme gücü [*Wissenskraft*] hâlâ kalmış ise bu durumun cansıkıntısı niteliği artık gizlenemeyecek, var-olanların esneyeduran, terk edilmiş Varlığı da [*gähnende Seinsverlassenheit des Seienden*] görünürleşecektir.[48]

Yalnız bilim değil, yukarılarda da değindiğimiz gibi, başka uğraş ve yaşam alan ve kanallarında da aynı durum söz konusuysa eğer –ki korkarım öyle–, çoğumuz "sorun yok, herkesle gelen düğün bayram" deyip geçebiliyoruz. Sahi, modern yaşamı oluşturan tüm toplumsal pratikler aynı yurtsuzluk, yuvasızlıktan (*Heimatlosigkeit*) mustarip ve de durum çözümsüzse, zaten yapılabilecek bir şey yok, ne derdimiz olabilir ki?

O zaman neden hâlâ bu türden yazılar yazıyoruz? Heidegger'e göre ilk biçimiyle yüzeysel "sürünen zaman" olarak, "var-olan belirli şeyler"le (*diese seienden Dinge*) yaşanan; ikinci biçimiyle, zaman ayırıp memnun kalınan bir ortamda bile bütün bulanıklığıyla yükselerek ensemizde soluğunu hissettiren *Dasein*'ımızın çatlaklarında gezinen sinsi cansıkıntısını örtmenin, başarı ve kazanımlarımızın çizdiği çemberi dolduran o yoğun sis tabakasını gözardı edişin, örneğin çoğu kez yavan "uzmanca" etkinlikler ve söylemler zinciriyle, en derindeki *ar*sıkıntıyla (*die tiefste Langeweile*) yüzleşmekten kaçmak uğruna hep bir savunu hattı geliştirmenin bir parçası mı bu türden çabalar yoksa?[49] Öyle ya da Heidegger'in "bayağı açıkgözlülüğümüz" (*die banale Klugheit*) olarak nitelendirdiği yollarla buradaki aslında "hesaplanamayan zaman" (*die unberenbachere Zeit*) sanki öznelliğin "yanılsaması"ymış (*Schein*) gibi görülüyor bile olsa,[50] tekrar tekrar geri gelip varoluşumuzu değişik biçimlerde kaplayan bu sıkıntının içinde hiç mi bir sıla özlemi barınmıyor?

Kısacası, varoluş kipimizin derin uçurumlarında, dipte bir "köksalınım/temeluyarlık" (*die Grundstimmung*) olarak en yoğun ve dingin haliyle *ar*sıkıntıya alan bırakırsak, "benim" yanılsamasıyla sahiplendiğimiz öznellik elden gider diye mi korkuyoruz hepimiz, diyelim ki bir ortamda bu yazıyı sunan kişi ve dinleyen ya da okuyan başkaları?

Şimdi bu soruları akılda tutarak, zaman tüketiciliğinin bilgi ve malûmat ile ilişkisine artık gelebiliriz.

Ama hızla değişen, dönüşen gerçekler karşısında ayak direyen, eskimiş Romantizmin mirasyedisi meslek ideolojilerinin artık prefabrikleşmiş söylemlerince sürekli üzerleri örtülen bu gibi şeylerle yüzyüze gelmeyi kaç kişi ister ki?

Öte yandan buna girişmeyişin de bir bedeli var: Hızlı bir koşuşturma; her türden meta ve zamanın ivmesi sürekli artan tüketimi; bilgi kırıntıları üzerinde bile (kifayetsiz) muhteris bir mülk edinme ve iktidar kurma güdüsü; bir şeylere ulaşıldığında da bu güdünün yerini bıraktığı tatminsizlik ve boşluk; sonunda da bu boşluğu kaplayan ama yüzleşilemeyen sıkıntının faturayı kişiye çıkaran acınası süredurumu.

Zamanı parayla aynı kılan pazar tarafından kültürü büyük ölçüde belirlenen Amerikan toplumunda üniversitelere "*knowledge factory*" ("bilgi fabrikası") denildiğini anımsayalım. Bir yanda bilgi ile enformasyonu ayıran ince hat, öte yanda da giderek kuru ve tekdüze araştırma/yazı şablonlarına boyun eğen, "*Bildung*"dan, "*cultura animi*"den yoksun[51] şimdiki bilimsel "çalışma" ve üniversite eğitimi düşünüldüğünde, bunun ne kadarı gerçekten "bilgi"dir, pek emin değilim. Heidegger'in dikkatleri çektiği gibi, bu bildik sözcüğü *in-formation* olarak tirelendirdiğimizde, "ileti" yani enformasyonun insanı içinden biçimlendiren, onun egemen çalışma, boş zaman, kültür şablonlarına uymasını pekiştirmeye yönelik bir şey olduğunu hemen fark ederiz.

Oysa, en azından Gadamer'in kültür ve kültürlenmeden (*Bildung*) anladığı öyle mi? Ya içeriklerini boşaltıcı tüm eğilimlere karşın, bu iki sözcükten şunu anlarsak?

> "Kültür" sadece örgütlenmiş boş zaman anlamına indirgenemeyecek denli ciddi bir şeydir. Özgür, kendi zamanımıza sahip olacak kadar özgür olmadığımıza daha baştan işaret eden bir tümce ne korkunç! Kültür boş zamanımızın örgütlenişi değildir; o insanları birbirine saldırmaktan, dolayısıyla herhangi bir hayvandan daha beter olmaktan alıkoyan yegâne şeydir. Daha beter, diyorum; çünkü hayvanlar, insanların tersine savaş nedir bilmezler. Kendi benzeriyle topyekûn yoketme noktasına dek savaşan bir başka tür gösterilemez.[52]

"*Knowledge-based*" yani "bilgili" olmak önünde sonunda gelir, yurttaşlık meselesine dayanır.[53] Bu da Kant'ın "Aydınlanma nedir?" (*Was ist Aufklärung?*) sorusuna getirdiği ince yanıttaki gibi, salt bir bilgilenim meselesi olmaktan çok, bir istenç/ahlak, bir cüret, cesaret meselesi olarak dikilir karşımıza. Kendim bunu her zaman başardım mı, emin olmamakla birlikte, şunu bildiğimi söyleyebilirim: enformasyona yani malûmata –ki zaten ço-

ğu kez malûm-u ilanın, yani herkesin bildiğinin yeni görünüşler altında tekrarından başka bir şey değildir bu– fazlasıyla batmış olmamızdan (*information overspill*), bu nedenle de "yönsüzleşmişlik"ten yakınılıyor son zamanlarda. İşte "*Heimatlosigkeit*" burada birden karşımıza çıktı. Bir başka deyişle, çağdaş insana o denli eksik, yalan yanlış, çok azı doğru malûmat pompalanıyor ki, çoğu zaman gizlice masum olmayan telkinlerde bulunan malûmata batmamak ve yönünü yitirmemek neredeyse olanaksız. Böyle olunca da, yönümüzü belirlemede bağımsız istenç ve düşün gücünü harekete geçirmek güçleşiyor. Çünkü bizden istenen, artık diğer bütün "metalar" gibi alınır satılır bir şey olarak düşünülen ve düşündürtülen enformasyonu sorgusuz sualsiz, kısa zamanda ve en hızlı biçimde tüketmemiz ve dayatılan şablonlar içinden yeniden talep etmemiz. Olur olmaz her bir şeyin "uzman"ı kesilenler de –tanrı bizleri daha fazla uzmanlık istilasından korusun–, hatta genelde kendi usunun bağımsız sahibi sanılan "kültürlüler", "okumuşlar" da her tür "malûmat" pazarında bu tüketimin hızlanmasına, değişen ölçülerde, bilir bilmez katkıda bulunuyorlar.

Adorno bir yazısında, meta dolaşımının herşeye egemen olmaya başladığı, elegelmez ama asıl "Özne" olarak, her yerde (ve hiçbir yerde), sanki kendi istençlerine sahip "özne"ler olunduğu yanılsamasıyla içinde yaşanılan modern kentsoylu dünyasının bireylerini "nesne"lere indirgediği modern zamanlarda (*Neuzeit*), şu onsekizinci yüzyıl Alman tabağı "*Kultur*" ve "*Bildung*" sözcüklerinin başına ne geldiğini tartışıyordu. Onun deyişiyle, devlet ve millete yararlı evlât olarak yetişmek ve en başta özkültürü olarak kurgulanan kurallar ve değerler dünyasına uyarlı kültürlenmek diye betimlenebilecek "*Bildung*" ideali, *Kultur*'un bile metalar dolaşımının sürekli ivme kazanışına koşutluk içinde endüstriyel imalata, değişim-değerlerine indirgendiği bir dönemde çabucak erozyona uğramış, "*Halbbildung*"a –sözcüğü "yarı-okumuşluk", "yarı-kültürlülük" olarak çevirmemiz mümkündür– dönüşmüştür. Kendi etkileyici ifadesiyle, "yarı-okumuşluk, meta fetişizminin pençesine düşmüş Tindir."[54]

Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, yekpâre düşünülüp onca retorikle yukarıdan yerleştirilmeye çalışılan "Kültür"ün, bu hızlı devinimde kısa sürede altının oyulup parçalanmaya uğradığı, şimdilerde ise şirket kültürü, spor kültürü, pop kültürü, vb.ye dönüştüğü bir gerçek. Yukarıda da değinildiği gibi, "*Kultur*" ve "*Bildung*", yavan söylemlerden arındırılmış "farklılık" ve "demokrasi" anlayışlarıyla iç içe işlemediği sürece (krş. not 51), modern birey ister başedemediği toplumsal güçlere teslim olarak, ince pa-

zarlama strateji ve taktikleriyle kendisine dayatılan kaba tüketim kalıplarına uysun, ister kültür metalarının tüketim kiplerini yakından izlesin, ikisi arasında esasta bir fark yoktur. Bu noktada, kültür metalarının tüketiliş biçimini büyük ölçüde belirleyenler arasında, her tür kültür "uzmanı" yanında, eski bilgin'in yerine hızla geçmekte olan "araştırmacı" tipinin de bulunduğunu unutmamalıyız. Üstelik ters bir örnek olarak, akademik yaşamın kamu alanını (*res publica*) giderek tekeline alan kitle iletişim araçlarıyla, medya ile iktidar ve çıkarlar üzerine kurulu yakın bir oynaşmaya girmesi, "aydınlanma"nın ne denli geride bırakılamayacak ve bitmeyen bir mücadele olduğunu bir kez daha hatırlatıyor bazılarımıza.[55]

Madem ki Heidegger'den epey bir yararlandık, öğrencisi Gadamer'in o ünlü "Was ist Metaphysik?" in ilk haliyle kısa zamanda Japonca ve Türkçe'ye çevrilişi hakkında 1978 yılında şu yazdıklarına da yer vermeden geçmeyelim; çünkü "Bildung"un henüz yarımlanmadığı bir dönemin Türkiye'sinde karınca kararınca çabaları besleyen tinin "aydınlanma"yla birlikte arkada kalmadığına, tam tersine önümüzde durduğuna bir örnek oluşturabilir.

> *Varlık ve Zaman*'ın çevirilerinin kitabın yayımlanışını hemen izlememesi eserin kalınlığından ötürü açık; ama "Metafizik Nedir?" konuşmasının o denli coşkun ve yaygın bir yankı bulması basitçe geçiştirilemez. Özellikle hemen Japonca ve ardından Türkçe çevirilerinin çıkmış olması, bu çevirilerin Avrupanın Hıristiyan diller alanı ötesine geçmiş olmaları nedeniyle bize bir şey anlatıyor. Açıktır ki, Heidegger'in metafizik ötesini düşünme yeteneği, Yunan-Hıristiyan metafiziğinin verili temel bir ardalan oluşturmadığı ama söylediklerini *kabule özellikle hazır* bölgelere ulaşmış bulunuyordu.[56]

Bu türden çabaların sürdürülmediği yerde, hazırlop klişeli ve açıkgöz dünyada edilgenleşen kişi "gerçekten benim" diyebileceği kendi zamanını üretme gücü elinden alınan, her meta gibi zamanı da sürekli tüketen ve hiç zamanı olmadığından biteviye yakınan bir istatistik sayıya dönüşür. Kültürlenme çabası da şıpsevdiliği, ayran gönüllülüğü daha da besleyen "hiç okumaya vaktim yok"lu şablonlara oturtulduğundan, bu yarım-yamalak girişimin evsizlik, barınaksızlığa, onmaz bir "sıla özlemi"ne epey katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu durum bireyi sıkıntısızca kendi zamanını üreten bir kişi olmaktan alıkoyar. Üstelik "sezen" usunu (*intellect*) çarpıtmakla kalmaz, duyumsal yaşamını da bozmaya başlar.

Bol sıkıntılı ve tasa yüklü bir dil/dünyada bu bireyin "benliksiz bir beni korumak"tan (*Der Halbgebildete betreibt Selbsterhaltung ohne Selbst*) baş-

ka çaresi kalmadığını öne süren Adorno pek de yanlış olmasa gerek. Akademik yaşamda bile olsa, böyle birinin payına düşen de bol sıkıntılı çalışma ve dünyaya karşı genel bir içerlemeden (*ressentiment*) ibaret. Yarı-okumuşluğunu neredeyse mükemmelliğe ulaştırmış bir halde, birlik, proje ve ödül kapılarında beklerken, ortada çözüm üretecek ne bir "*wise man*" var, ne de "*ombudsman*" üstelik...

NOTLAR:

1. "Überwindung der Metaphysik", *Vorträge und Aufsätze*, 7. Auflage (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994 [1954]): 76-77. / "Overcoming Metaphysics", *The End of Philosophy*, çev. J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1973): 93.

2. "Aylak zaman" olarak düşünülebileceği gibi, yerine göre "keyif zaman" olarak da çevrilebilecek "*Muße*"nin modernlik öncesi dönemlerde seçkin bir azınlığın çoğu kez tembelliğe dönüşen ayrıcalığı, çalışmanın ise geniş toplum kesimlerinin omzuna bindirilen bir zahmet oluşu aldatıcı bir görünüm verebilir. Çağdaş zamanlarda ise "boş zaman" (*Freizeit*) kavramının yaygın kullanımına karşın "özgür zaman" (*freie Zeit*) olmadığını belirtmekte yarar var. Çünkü hâlâ çalışan kesimler için başta "iş zamanı" gelmek üzere zamanın kullanılışı ağırlıkla endüstriyel imalât kipince belirlenmekte, "boş zaman" ise "iş zamanı"nı çerçeveleyen ölçülere uygun olarak doldurulmaktadır. Bu yapay zaman ayrımında çalışma-dışı zaman büyük ölçüde, kültür, kitle turizmi, eğlence endüstrilerince biçimlendirilerek, edilginliğe itilmiş çağdaş bireye benimsetilir. "Boş zaman kendisini rafa kaldırır", der Horkheimer, "çünkü bağımsız bir değeri yoktur onun. Çalışma süresinde harcanan enerjilerin yeniden yaratılması ötesine geçtiğinde, çalışmaya hazırlık için kullanılmadığı derecede israf olarak görülür." Max Horkheimer, "Art and Mass Culture", *Zeitschrift für Sozialforschung*, IX (1941): 292. Aynı şekilde, Adorno da "Freizeit" yazısında [T. W. Adorno, *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 1969): 57-67. / *Critical Models: Interventions and Catchwords*, çev. Henry W. Pickford (New York: Columbia Univ. Press, 1998): 167-175; ve yazıya çev. notları 358-360, özellikle not 7.] yer yer de *Minima Moralia*'da [çev. O. Koçak ve A. Doğukan (İstanbul: Metis, 1998): ss. 40, 134.] bunu tartışır.

3. Bu ifade Leo Marx'ın "In the Driving Seat" başlıklı bir kitap incelemesinden (*The Times Literary Supplement*, No. 4926, 29 Ağustos 1997: 3) alınmıştır.

4. Modern zamanlarda bireyin zamanı tüketişi ve bu nedenle "hiç zamanı olmadığı" yakınması konusunda Heidegger'in keskin gözlemleri vardır. Modern insanın zamanı tüketmesi ile çağdaş *Dasein*'ın temel (kökteki) salınımlarından biri olarak nitelediği "sıkıntı" arasındaki ilişki üç türüyle Heidegger'in 1929-30 derslerinden birinde etraflıca tartışılmaktadır [bkz. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983: 111-272. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude,* çev. W. McNeill ve N. Walker, Bloomington: Indiana 1929-30 University Press, 1995: 74-184]. Bu derste göze çarpan ilginç bir değişiklik, neredeyse bir yıl içinde onun yankı yaratan önceki *Was ist Metaphysik?* konuşmasında bir başka köksalınım (*Grundstimmung*) olarak nitelediği *Angst*'ın (tasa; endişe) yerine "sıkıntı"nın (*Langeweile*) geçmiş olmasıdır ki, bu yeni durumu Heidegger'in *Angst*'a ilişkin baştaki uyarısına rağmen, kavramın onun hiç de istemediği biçimde başkalarınca "ruhsal" bir duruma, *Angstlichkeit*'a indirgenişi karşısındaki tepkisi olarak da görebiliriz. Gene de, *Angst* sözcüğünü seyrek de olsa, sonraları, örneğin "Die Überwindung der Metaphysik" başlıklı 1938/39 tarihli öncalışmasında [bkz. *Metaphysik und Nihilismus, Gesamtausgabe, Band 67* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999), "IV.

Metaphysik und 'Weltanschauung' " başlıklı kısım, s. 114] ve daha sonra *Was ist Metaphysik?*'in "Sonsöz"ü [*Nachwort*] olarak bilinen 1943 tarihli yazısında hâlâ kullanıyor olması, belki de kendisinin bu sözcüğü henüz tümüyle terk etmediğinin işareti sayılmalıdır [bkz. *Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?* [Almancasıyla], çev. Y. Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu yay., 1991): 52.]. "Sıkıntı"nın önemi ise Heidegger'in düşünce "dönemeci" olarak nitelenen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936] de yeniden kısaca vurgulanır [bkz. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe Band 65* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 1994): 157; krş. *Was Heisst Denken?* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954): X, 41. / *What is Called Thinking?*, çev. J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1968): Lect. X, 101.] "Sıkıntı"nın "yurt-yuvaya benzemeyen" ve "tekinsiz/ürkünç" olanla ilişkisi ise daha sonraları, Meßkirch'li hemşehrilerine yaptığı bir şenlik konuşmasında (1961) bir kez daha vurgulanacaktır. [bkz. aşağıda not 30.]

5. Simmel'in, *Technik* sözcüğüyle dar anlamda salt maddi araç gereçlerin anlaşılmaması gerektiğinin altını çizerek bir bakıma Heidegger'i öncelemiş olduğunu da bu arada hatırlayalım. "Die Krisis der Kultur", *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen: Reden und Aufsätze*,(München/Leipzig: Duncker und Humblot, 1917) [bkz. http://socio.ch/sim/kri17.htm, s.2.] / "The Crisis of Culture", *Simmel on Culture: Selected Writings*, der. D. Frisby and M. Featherstone (Londra: SAGE, 1997): 91.

6. Bu noktada Max Horkheimer'in bir yazısındaki şu pasajı alıntılayabiliriz: "Schopenhauer'in yalnızca kötülük yüklü gördüğü ve bâtıl inançların baş sorumlusu tuttuğu sıkıntının [*Langeweile*], imgeleme yol açması nedeniyle, gerçek kültürle bağını kuran Helvétius belki de yanlışa düşmemişti. Aylak zaman [*Muße*] ile sıkıntı [*Langeweile*] arasındaki ayrım belirgin değildir; insanlar ikisini de elde edememektedirler. Teknik uygarlık koşullarında ağırlıklarından öylesine 'sağıltılmış'lardır ki, nasıl direneceklerini de unutmuşlardır. Oysa direniş Schopenhauer felsefesinin ruhudur." "Schopenhauer und die Gesellschaft" [1955], M. Horkheimer und T. W. Adorno, *Sozialphilosophische Studien: Aufsätze, Reden und Vorträge, 1930-1972* (Athennäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1972) içinde 76. Krş. T. W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, "Free Time" yazısına çevirenin notu, s. 359, n. 7 [krş. yukarıda not 2].

7. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. H. Eiland and K. McLaughlin (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of HUP, 1999): D: [Boredom, Eternal Return], 101-117; M: [Idleness]: 800-806. İşte üç toplumsal tip: "zaman öldüren=kumarbaz; "zaman depolayan": *flâneur*; "zamanı dönüştüren": beklentiyi, umudu umutsuzluktan, beklentisizlikten doğuran. Benjamin'in, Heidegger'in psikolojikleştirme tehlikesinden uzak "derinde sıkıntı"yı tartışan söylemiyle büyük benzerlikler sunan özlü tartışması için ayrıca bkz. "The Storyteller", *Illuminations*, ed. & intro. by Hannah Arendt, çev. H. Zohn (New York: Schocken Books, 1968): 91.

8. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984): 180; ayrıca, 179-180. / *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*, çev. R. Rojcewicz and A. Schuwer (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992): 154-155. Alıntıda Heidegger'in tırnağa aldığı, Almanca'da "teknik ustalık" anlamına da gelen *Technik* sözcüğünü İngilizce *Technology* sözcüğünün sıradan anlamıyla tam karşılayamadığını zaten belirttik. Öte yandan, bir başka kaynakta da şöyle der Heidegger: " *Tekhne* bir tür bilgidir; her yapma ve üretmeyi temellendiren bilgi ve beceri, dolayısıyla onunla yakından tanışıklık anlamına gelir; örneğin üretilen bir sedirin bittiğinde nasıl olacağını, nerede sonlanmış, hangi noktada tamamlanmış sayılacağını bilmektir. Yunanca'da bu 'sonlanış'a *telos* denir." Bkz. "Vom Wesen und Begriff der *Physis* in Aristoteles, Physik B, I" [1939], *Wegmarken*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996): 251. / "On the Being and Conception of *PHYSİS* in Aristotle's Physics B, I", çev. T. J. Sheehan, *Man and World* 9 (1976): 231.

9. Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece", *Myth and Thought among the Greeks* (Londra: RKP, 1983): 260.

10. Bkz. Martin Heidegger, "Vom Wesen und Begriff der *Physis*...": 286. / "On the Being and Conception of *PHYSIS*...": 258.

11. *Parts of Animals*, çev. A.L. Peck (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993 [rev. 1961]): 72-73. [*dPA*: 641b 20-27]. Aristoteles buna ilerde irdelenmesi gerekebilir bir ekleme yaparak, her tür canlı söz konusu olduğunda bir tekinde bile doğallığın [*phusikou*] ya da güzelliğin [*kalou*] yokluğundan söz etmenin mümkün olmadığını söyleyip ardından şöyle demektedir: "'Güzellik'i ekliyorum; çünkü doğanın işlerinde ağır basan raslantı [*tukhontes*] değil, erekselliktir [*heneka*]." [*dPA*: 645a 24-25]

12. *Parts of Animals*,: 62/63. [*dPA*: 640a 31-34]. Krş. Aristoteles'in Agathon'a atfen şu söyledikleri: "sanat talihi sever, talih de sanatı." *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997): 117. [*EN*: 1140a 19].

13. Bkz. *Metaphysika* 1032b1-30. Aristotle, *The Metaphysics*, I, Books I-X, çev. Hugh Tredennick, Londra: W. Heinemann, Ltd., 1933: 341. G. Lukács, *Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986)'ın "Die Arbeit" başlıklı bölümü: 7-116; özellikle 18; aynı bölümün İngilizce çevirisi için bkz. G. Lukács, *Ontology: Labour*, Macarca'dan çeviren: David Fernbach (Londra: The Merlin Press, 1980): özellikle 10.

14. Aristotle, *Eudemian Ethics,* (Londra: W. Heinemann, Ltd., 1935), 1227b 28-30; 33-35: 302/303; Türkçe çevirisi için: *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi yay., 1999): 100-103.

15. Gene bkz. T. W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, çeviren Henry W. Pickford'un kitaptaki "On Subject and Object" yazısına notları: 6, 12, 14 (ss. 376-7). Kant'a göre, eğer dışarıdaki bir nesneden etkileniyorsak bunun temsil yetimiz üzerindeki etkisi duyulanımdır [*Empfindung*]. *Kritik der reinen Vernunft*, A 20.

16. "Das *eidos* des *ergon* ist *telos*." Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Q 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [*Gesamtausgabe, Band 33*] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981): 138. / *Aristotle's Metaphysics Q 1-3: On the Essence and Actuality of Force*, İng. çev. W. Brogan and Peter Warnek (Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1995): 118.

17. *Aristoteles, Metaphysik Q*: 141-142./ *Aristotle's Metaphysics Q*: 121.

18. Bkz. *Parts of Animals*: 15-17.

19. Bkz. "Vom Wesen und Begriff der *Physis*...": 288-289 / "On the Being and Conception of *PHYSIS*...": 259-260.

20. Jean-Pierre Vernant, "Work and Nature in Ancient Greece", *Myth and Thought among the Greeks* (Londra: RKP, 1983): 269; ayrıca bkz. "Some Psychological Aspects of Work in Ancient Greece", *a.g.e.* içinde: 271-278.

21. *Aristoteles, Metaphysik Q*: 139. / *Aristotle's Metaphysics Q*: 119.

22. Aristotle, *The Metaphysics*, I, Books I-X, çev. Hugh Tredennick, (Londra: W. Heinemann, Ltd., 1933): 104/105. Diğer Aristoteles metinlerinde de bir şeyin doğuşundan sorumlu bu dört nedenin (*aitia*) benzer biçimde tartışıldığını görüyoruz; örneğin *Physika* 194b 25-35 ve 195a 16-26'da şuna raslarız: "Öyleyse bir şeyin niye öyle olduğunu açıklayan neden [*aition*], bir açıdan bakıldığında onun içinden çıktığı maddi oluşturucusu [cansız anlaşılması gereken *hule*. HÜN.]; örneğin yontunun bronzu, kupanın gümüşü, ve benzerleridir. Bir başka cephesiyle, ortaya çıkacak şeyin görünüşü, biçimi [*eidos*] ya da örneğidir [*paradeigma*]; yani o şey olmak ne demektir, onu açıklayandır [*logos*], sözgelimi, bir oktavdaki etkenlerin ikiye bir oranında olmaları, genelde de sayılara dayanmaları gibi. Bu türden bir neden bir tanımın [*logos*] parçalarında bulunur. Aynı şekilde, aracılığıyla bir değişmenin ya da durumun gerçekleştiği eyleyici [*hoten he kinesis*]; diyelim ki, bir plandan sorumlu [*aitios*] danışman, ço-

cuğun sebebi olan baba, ya da genelde yaptığının nedeni olan biri ya da değişenin nedeni olan eyleyici [*aitios*]. Ve de varılacak erek, amacın [*telos*] kendisi... çünkü bütün bunlar birbirlerinden bir kısmı aletler, ötekiler de işleyişler, edimler [*ergon*] olarak ayrılsalar bile, bir son, erek içindirler." *Aristotle's Physics*, çev. R. Hope (Lincoln: University of Nebraska Press, 1961): 28. Yukarıda tartışılanlar ışığında yeniden vurgularsak, sonraki düşünürlerden farklı olarak Aristoteles'de bu *aitia* dörtlüsünün işleyiş ve açıklayıcı gücü, *zoion logon echon* olarak türümüze özgü eylemler ve *tekhne* yoluyla üretilenlerle sınırlı kalmayıp, hayvanlar âleminin diğer *zoia* türlerine de uzanır. Gerçekten de, Aristoteles ister insan dünyasından örnekler versin ister zoolojik olarak nitelenen yapıtlarında diğer canlıların üreyişini anlatıyor olsun, bu sorumlu dörtlüyü temel analitik bir araç gibi kullanmaktadır. Bunu, o dönemlerde *tekhne*'nin henüz *physis* alanından tümüyle kopuk düşünülmediğinin, tersine *physis*'in kendi şifresini, gizini çözüşü olarak görüldüğünün kanıtı olarak da okuyabiliriz. Philippe Lacoue-Labarthe'ın deyişiyle *tekhne*, *physis*'in bu anlamda artı-ürünüdür; bkz. *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, çev. C. Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990): özellikle 69; ayrıca bkz. 66, 83.

23. Krş. *L. Annaei Seneca*, *Ad Lucilium epistulae morales*, Vol.I, recenuit Achilles Beltrami (Roma: Academiae Lynceorum, 1931): LXV ["SENECA LVCILIO SVO SALVTEM"]: 131-138; Seneca'nın Lucilius'a gönderdiği LXVci Mektubun Türkçe çevirisi için bkz. Seneca, *Ahlâki Mektuplar-Epistulae Morales*, Book I-XX, çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992): 144-146.

24. Al-Fârâbî, *İhsa' al-'Ulûm*, der. ve Giriş, 'Uthmân Amîn (Kahire: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1949): 90, 95; *İhsa'ül Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, Türkçe çev. Ahmet Ateş, 2. baskı (İstanbul: M.E.B. Şark-İslâm Klasikleri, 1989): 111-12; ayrıca bkz. çevirenin notu, no. 65, s. 154. Al-Fârâbî bina sanatını "öğrenilen ilimler" (*t'alîmî= mathemata*) altında *hendese*'nin (*handasa*) altına yerleştirip *hendese*'yi de bir başka bilgi alanının parçası olarak düşünüyor. Buna da "tedbirler ilmi" de denilen *hiyal* adı veriliyor ki, bu da mekanik ilmi ile çeşitli uygulamalı bilgilerin buluştuğu bir melez alan gibi. Al-Fârâbî bina yapma sanatını geometri (*hendese*) altına yerleştirişini şöyle verir: "Binanın reisliği sınaatı [*sınâ'a riyâset al-binâ'*] bunlardandır." (109) Üzerinde durduğumuz dört momenti ilgilendiren pasaj ise şöyle: "Tabiat ilmi, tabii cisimlerde varlığı açık ve belli olanlarını herhangi bir duruş içine koymakla bildirir. Her tabii cismin maddesini, *biçim*ini, yapıcısını (*fail*) ve bu cismin kendisi için var olduğu *gaye*yi bildirir." (Arapça yay..: 95; Türkçe çev.: 117, ayrıca n. 65, s. 154). Günümüzde Hilmi Ziya Ülken de benzer şekilde yontu örneği üzerinden giderek, bu dörtlüyü şöyle açıklar: *a. madde sebep* [*'illet al-maddîyah*] ("lüleci hamuru"); *b. hareket sebep* [yapıcı, hareket ettiren: *'illet al-fi'liyah*] ("yuğurması"); *c. şekil sebep* [*'illet al-sûrîyah*] ("ona heykel dediğimiz şekli katması"); *d. gaye sebep* [*'illet al-ghâîyah*] ("bu yapışı önceden düşünmesi"); Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, 3. baskı (İstanbul: Ülken Yay., 1983): 6-7. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Emek, Özne, Mimar", *Çizgi Ötesinden Modern Üniversite-Sanat-Mimarlık* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yay., 2000): 169-189.

25. Martin Heidegger, Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie...*: 180; ayrıca, 179. / *Basic Questions of Philosophy...*: 155; ayrıca, 154. [vurgular Heidegger'indir; bu zorlu pasajın çevirisinde yetkin Almancasıyla yardımını esirgemeyen Halis Akder'e teşekkürlerimle.]

26. Es scheint fast so, weil die neuzeitliche Metaphysik, in großartiger Ausprägung z.B. bei Kant, die "Natur" als eine "Technik" begreift, so daß diese das Naturwesen ausmachende "Technik" den metaphysischen *Grund* abgibt für die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit, die Natur durch die Maschinen technik zu erobern und zu meistern. "Vom Wesen und Begriff der *Physis* ...": 289. / "On the Being and Conception of *PHYSIS*...: 260.

27. Küçük bir ayrıntı: "derindeki sıkıntı" [*die tiefe Langeweile*] aynı zamanda da "hakiki, asıl sıkıntıdır" [*die eigentliche Langeweile*] ve aynı şeyi, onun bir temel hal, köksalınım [*Grundstimmung*] olması gerçeğini vurgular; bkz. *Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?*: 30 ve

Die Grundbegriffe der Metaphysik...: 111-272. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics...*: 74-184. Derine inişteki üç düzey kabaca şöyledir: 1. "bir şey[ler]in sıkıntı vermesi" ya da "yüzeyde cansıkıntısı" [*das Gelangweilwerden von etwas*]; 2. "nedeni belirsiz sıkıntılanış", ya da diyelim, "sinsi sıkıntı" [*das Sichlangweilen bei etwas*]; 3. "derinde *ars*ıkıntı" [*die tiefe Langeweile als das "es ist einem langweilig"*].

28. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)...*: 157. Heidegger tarafından Modern Çağın başlangıcını [*der Beginn der Neuzeit*] nitelediği ileri sürülen, çağdaş insanın huzursuzluğa [*Un-ruhe*] düşme anından [*Augenblick*] başlayarak, sürekli zamanı hesaplamasına karşın hep zaman kaybına uğrayışı, dolayısıyla "hep zamanının azlığı"ndan [*immer weniger Zeit zu "haben"*], "hiç zamanı olmaması"ndan [*er keine Zeit mehr hatte*] yakınması konusunda bkz. *Was Heisst Denken?*, X, 41. / *What is Called Thinking?*, Lect. X, 101.

29. *Zur Sache des Denkens,* Tübingen: Niemeyer, 1968 / "Time and Being", *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 1972).

30. Retorik bir soru gibi konulan ve aynı benzetmeyle çok önce *Was ist Metaphysik?*'de değişik biçimde yer alan pasaj şöyle: "Steht es an so mit uns, das eine tiefe Langeweile in den Abgründen unseres Daseins hin und her zieht wie ein schleiender Nebel?" Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch", *Reden und Andere Zeugnisse, Eines Lebenweges: 1910-1976* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2000): 579. Keza bkz. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*: 115. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics...*: 77.

31. Bkz. Martin Heidegger, "700 Jahre Messkirch", *Reden und Andere Zeugnisse, Eines Lebenweges: 1910-1976*: 574-582. Ayrıca, Keiji Nishitani, "Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger", *Heidegger and Asian Thought*, der. Graham Parkes (Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1987): 148-149.

32. "Inmitten des Unheimischen vollziehen wir eine Rückkehr in das Heimische.", "700 Jahre Messkirch", *Reden und Andere Zeugnisse, Eines Lebenweges*: 581.

33. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*: 120. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics...*: 80.

34. Buradaki önemli nokta: kökte olsun olmasın, "sıkıntı" dahil her tür "salınım"ın (*Stimmung*) melez, yani kısmen nesnel, kısmen de öznel oluşu. Heidegger'in sözcükleriyle: "Kurz: die Langeweile – und so am Ende jede Stimmung – ist ein Zwitterwesen, teils objektiv, teils subjektiv.", *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*: 132. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics...*: 88.

35. Aristoteles'in açıklamasında psikolojik bir temel aramak yersiz olup, en fazla biyolojik denebilecek unsurlarla melankoliyi bağladığı söylenebilir. "Neden felsefe, politika, şiir ya da zanaatlarda bütün önde gelenler melankoliktir... [Biraz ileride de]... Geçmişte [Herakles, vb.den] daha sonraki zamanlarda da Empedokles, Platon, Sokrates ve öteki birçok tanınmış kişi böyleydiler. Aynı şey ozanlar için de doğrudur." Aristoteles, *Problemata*, 953a 10ff; *Problems II*, çev. W. S. Hett (Londra: William Heinemann Ltd., 1937): 155-157. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: 119-120; 270-271. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics*: 79-80; 182-183. Bu konuda yakınlarda internet "Paideia" sitesinde çıkan bir yazı için bkz. Heidi Northwood, "The Melancholic Mean: the Aristotelian *Problema* XXX.1" [http://www.bu.edu/ wcp/Papers/Anci/AnciNort.htm].

36. "Tiefe Langeweile – ein Heimweh. Heimweh, ein Heimweh – hören wir irgendwo – sei das Philosophieren. Langeweile – eine Grundstimmung des Philosophierens. Langeweile – was ist sie?" *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*: 120. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics...*: 80.

37. Walter Benjamin, "The Storyteller", *Illuminations*: 91.

38. Max Horkheimer, "Art and Mass Culture": 292. [krş. yukarıda not 2] Adorno da benzer biçimde 1952'de ABD'ye döndüğünde bir gazetenin yıldız falı sütunu üzerine çok ilginç bir yazısında, Püriten çalışma ahlakının özdeyişlerinde sergilenen erdemin (*Work while*

you work, play while you play / *This is the way to be cheerful and gay*), iktisadi amaçları meşrulaştırmak dışında fazlasıyla bulanık oluşuna dikkat çeker. Sahi, oyunsu niteliklerinden arıtılmış, kuru ve tekdüze bir çalışmanın kişi için değeri ne olabilir ki? Yaşamın ciddiyetinden yalıtıldığında kültür-eğlence endüstrisinin şablonlarınca kolayca belirlenebilen zevk ve hazların da, çoğu durumda aptallık sergilemeleri yanında, kişiyi zenginleştirme yönünde hiçbir anlamı yoktur. Gerçekte bu türden boş zaman dolduran eğlence faaliyetleri, bireyin çalışma saatleri sonunda tükenen işgücü pilini yeniden şarjlamaya yöneliktir. Bkz. Theodor W. Adorno, "The Stars Down to Earth: The Los Angeles Astrology Column", *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, Derleyen ve giriş: Stephen Crook (Londra: Routledge, 1994): 71-72. Söz konusu Püriten ahlâkının şimdilerde başına neler geldiği konusunda çok önemli bir kaynak için bkz. Richard Sennet, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton & Co., 1998): 98-117.

39. T.W. Adorno, "Freizeit", *Stichworte: Kritische Modelle 2*: 61-62. / "Free Time", *Critical Models: Interventions and Catchwords*: 171.

40. "Die *freie Zeit* –die sowohl *Mußezeit* als Zeit für höhre Tätigkeit ist–hat ihrer Besitzer natürlich in andres Subjekt verwandelt und als dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionprozeß. Es ist dieser zugleich Disziplin, mit bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordnen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert. Für beide, soweit die Arbeit praktisches Handanlegen erfordert und freie Bewegung, wie in der Agrikultur, zugleich exercise." Marx'ın *Grundrisse*'sinden [krş. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, çev. M. Nicolaus, (Harmondsworth: Penguin, 1973): 712.] bu alıntının Türkçe çevirisi için bkz. G. Lukács, *Estetik*, *I*, çev. A. Cemal (İstanbul: Payel, 1978): 201; krş. G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I* (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981), "Fünftes Kapitel: Probleme der Mimesis I: Die Entstehung der ästhetischen Widerspiegelung": 332. [vurgular benim.]

41. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*: 708-709 [orijinalinde italik]; krş. 612, 634.

42. G. Lukács, *Estetik*, *I*: 201. / *Die Eigenart des Ästhetischen, Band I*: 332. Antik Çağ'daki insan yaşamında çalışma ile özgür zaman (*Muße*) arasındaki ayrımın henüz ortaya çıkmadığı Omeros'un epik dünyası hakkında Lukács'ın kısa bir tartışması için ayrıca bkz. *Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband "Die Arbeit" bölümü içinde "3. Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen": 95-96; İngilizce çevirisi için bkz. *Ontology: Labour*, "3. The Subjekt-Objekt Relation in Labour and its Consequences": 110.)

43. "Sätze über 'die Wissenschaft' ", *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*: 145-158.

44. "Nicht der Zieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der *Methode* über die Wissenschaft.", *Der Wille zur Macht*, No. 466. Nietzsche'nin teşhisi Heidegger tarafından sonradan da alıntılanacaktır; örneğin: "Für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag", (30 März 1966), *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*: 368. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics...*: 535.

45. Bkz. *Satz 10*, *Beiträge...*: 149.

46. "Sobald daher die "Philosophische Fakultät" einmal entschlossen zu dem ausgebaut wird, was sie jetzt schon ist, werden die Zeitungswissenschaft und die Geographie zu ihren Grundwissenschaften werden." *Beiträge...*: 145-158.

47. Bkz. *Satz 19 ve 20*, *Beiträge...*: 155.

48. *Beiträge...*: 157.

49. Krş. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*: 122. / *The Fundamental Concepts of Me-*

taphysics...: 81-82.

50. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*: 147. / *The Fundamental Concepts of Metaphysics...*: 98.

51. Bu kavramların tartışması ve öğrenimin "oyunsuluk" ile yakın bağı konusunda Adorno'nun önceden değindiğimiz yazısının yanı sıra (yukarıda not 38) bkz. Hans-Georg Gadamer, "Die Kultur und das Wort", *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983): 17-18 / "Culture and Word", *Praise of Theory: Speeches and Essays* , çev. Chris Dawson (New Haven: Yale Univ. Press, 1998): 9-10; ayrıca 146, not 25. Üstelik, Gadamer'in gözünde "*Bildung*"un çok önemli bir başka özelliği daha vardır: şeyleri *başkalarının* gözüyle görmemizi gerektirmesi ve bizi bu önemli hasletle donatması (120-121). Bunun da ötesinde, "*Bildung*" ile demokratiklik arasında yavan demokrasi eğitimi reçetelerine sığdırılamayacak ve başkalarının gözüyle görmeyi olanaklı kılan yakın bir ilişki de var. Richard Sennett de demokrasi ile *başkalık* arasındaki yakın ilişkiyi şöyle dile getiriyor: "Demokrasi kendilerininkinden başka görüşleri gözönünde tutan insanlar varsayar. Aristoteles'in *Politika*'daki görüşü buydu. ..[*synoikismos*]... Bugün 'farklılık' denilince kimlik aklımıza gelir–ırk, toplumsal cinsiyet, ya da sınıf gibi. Aristoteles ise farklılıktan daha fazlasını anlıyordu; buna farklı şeyler yapmakla gelen, birbirine kolayca uymayan çok farklı yolları izlemenin getirdiği deneyimi de katıyordu." Richard Sennett, *The Spaces of Democracy [1998 Raoul Wallenberg Lecture]* (Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan, College of Architecture + Urban Planning, 1998): 19.

52. Hans-Georg Gadamer, "Die Kultur und das Wort", *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983): 17-18 / "Culture and Word", *Praise of Theory:...*: 10.

53. Bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Tekno-bilim Pazarında 'Bilgi' Üzerine Bazı Aykırı Görüşler" *Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu / Science, Technology and Society International Symposium, 14-15 Nisan/April 1999*, der. Hacer Ansal & Deniz Çalışır (İstanbul: İstanbul Teknik University / Institute of Social Sciences, 1999): 169-173.

54. "Halbbildung ist der vom Fetischcharakter der Ware ergriffene Geist.", Theodor W. Adorno, "Theorie der Halbbildung, [1959]", *Soziologische Schriften I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979): 93-121. / "The Theory of Pseudo-Culture", *Telos*, No. 95 [XXVI/1] (Spring 1993): 15-38; söz konusu alıntı için bkz. Alm. 108./ İng. 28.

55. Akademik dünya da, medyanın dünyası da birbirine karşıt homojen bloklar oluşturmazlar elbette. Burada baskın duruma geçme eğilimi gösteren bir gelişmeden söz ediyoruz; salt Türkiye'den değil, belki de en başta Batı'dan örnekler her zaman getirilebilir. Jacques Derrida'nın, kendi adına "Wolin-NYRB-Sheehan" olarak nitelediği karma çıkar bloğuyla çatışmak zorunda bırakılması, hem bu işleyiş hem de ona direnişi simgeleyen tipik bir örnektir; ayrıntılar için bkz. J. Derrida, "The Work of Intellectuals and the Press (The Bad Example: How the *New York Review of Books* and Company Do Business)", *Points...: Interviews, 1974-1994*, Giriş: Elizabeth Weber, çev. Peggy Kamuf (Stanford: Stanford Univ. Press, 1995): 422-454.

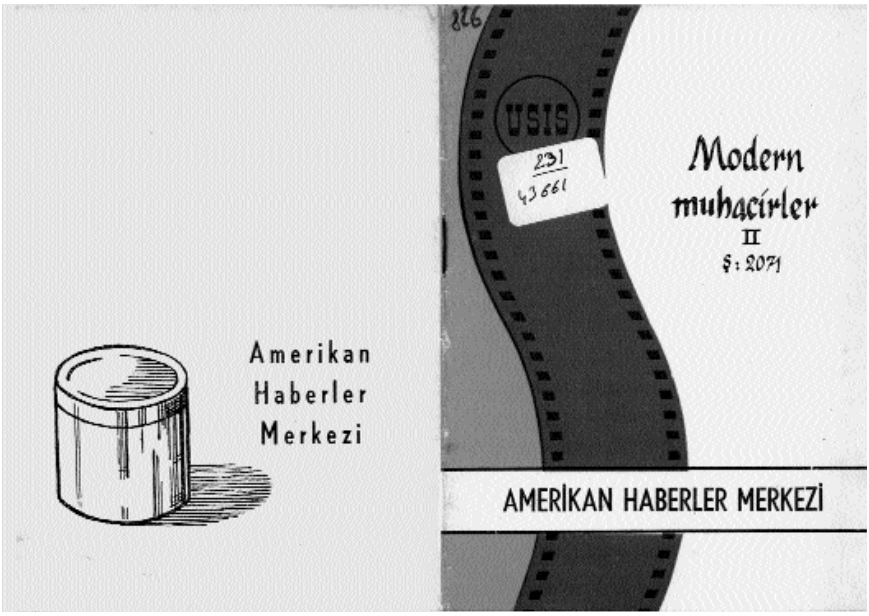
56. Hans-Georg Gadamer, "Was ist Metaphysik?", *Gesammelte Werke, Band 3 [Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger]* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1987): 209. / "What is Metaphysics?", *Heidegger's Ways*, çev. John W. Stanley, Giriş: Dennis J. Schmidt (Albany: State University of New York Press, 1994): 45. [Altını ben çizdim. HÜN]. Gadamer'in sözünü ettiği çeviri büyük olasılıkla, görebildiğim ve M(ustafa) Ş(ekip) [Tunç]'un "vaktile Suud Kemal [Yetkin]le birlikte yapmış" oldukları "bu tercümeyi tashih ederek yeniden neşretmek imkânı"ndan başta söz ettiği, "Was ist Metaphysik?" çevirisi olsa gerek – ki yakınlarda kitapçık olarak aynen yeniden basıldı. Bkz. "Metafizik Nedir?" [1933], [İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi] *Felsefe Semineri Dergisi*, I (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1939): 187-202.

—

SANAL MODERNLEŞME

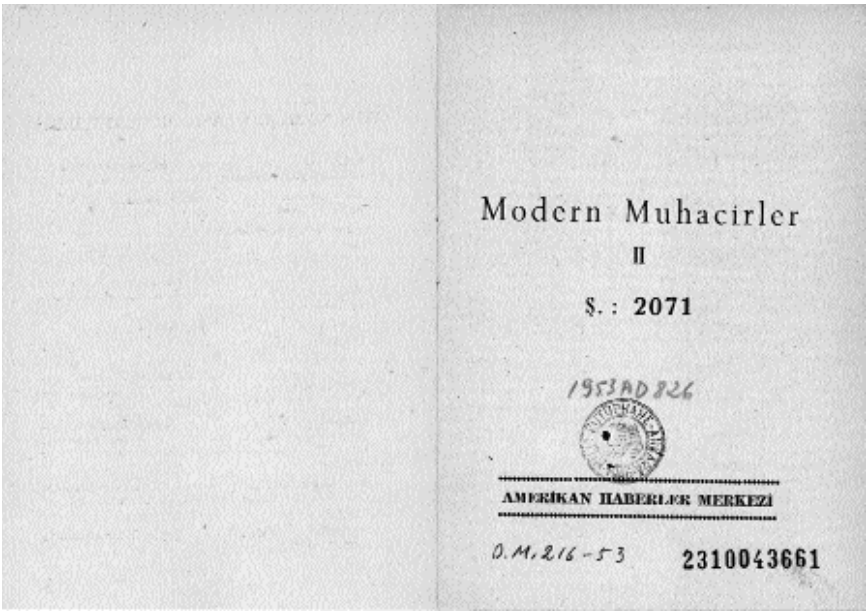
1953 Tarihinde Ankara'da Gösterilen Sanal Filmin Söylemsel Yorumu

Ali Cengizkan



Burada inceleyeceğimiz *sanallık*, aslında "gerçekil (reel) olmayan", "gerçekte yeri olmayan, gerçekte var olmayan, ancak zihinde tasarlanan"[1] anlamında kullanılmıyor. Ancak bu tanımın ikinci bölümüyle çakışan bir hali var, çünkü "zihinde tasarlamanızı isteyeceğim bir filmin" söylemiyle ilgili. Daha çok da inceleyeceğimiz durumun tikelliğine ilişkin, kendine özgü bir *sanallık* sözkonusu; çünkü geliştirmeye çalışacağımız söylemsel çözümleme nesnesiz bir filmin, kendisi ortada olmayan bir filmin, *nesnesini temsil eden* bir metin üzerinde gerçekleştirilecek. Seyredil(e)meyen ama kısa özeti (belki de *synopsisi*) önümüzde olan bir filmle karşı karşıyayız. Ancak ilginç bir

1. Ali Püsküllüoğlu (1995) *Türkçe Sözlük*, Yapı Kredi Yayınları, s. 1306.



başka yön de şu: Bu metnin söylemsel çözümü bize yine *nesnesi olmayan* ya da *nesnesi yine dolaylı olarak kurulan* bir mimarlık anlayışını, çevre anlayışını, modernleşme anlayışını veriyor. Buna da kendisini görmediğimiz ama söylemi dolayımıyla ulaştığımız için *sanal modernleşme* adını vermek doğru olabilir. Söylemsel çözümleme sonucunda kurmaya çalışacağımız bu modernleşmenin, bir mimarlığı ve çevre görüşü var: Bu mimarlığın kapısı-bacası-çatısı-oturma odası yok; ancak bir kez söylemi kurduğumuzda, o da geçip karşımıza, olmayan ancak somut örneklerle, *şema*larla, "çevre kullanım alışkanlıkları"yla birlikte oturuyor. Geliştireceğimiz eleştirel bakış ve yorum, aslında garip bir biçimde sanal olmayacak; çünkü ele geçirilen söylem çok gerçek ve *sahih* bir biçimde ortada duruyor; ancak yine de yorumu *okur*a bırakmakta yarar var.

Filmin adı, *Modern Muhacirler II*[2] ; Amerikan Haberler Merkezi tarafından gösterildiği ve "1948 yılında dağıtılan 'Modern Muhacirler' adlı şerit"in devamı olduğu anlaşılıyor.[3] Kitapçığın kapağında, klişe için elle yazıldığı anlaşılan *Modern Muhacirler* yazısı sağda kalıyor, solda S'yi andıran

2. *Modern Muhacirler II*, ş(şerit/) 2071, Amerikan Haberler Merkezi, Doğuş Ltd. O. Matbaası, Ankara, 16 sayfa. Ankara Milli Kütüphane, Katalog No: 1953 AD 826.

bir film şeridi kıvrılıyor, S ya da Ş (üzerinde *Amerikan Haberler Merkezi* yazan yatay bantla) çok önemli değil, deniyor sanki. Belki de 2 no'lu notta değinildiği gibi, *sinema filmi* ile *şerit* arasındaki kimin kazanacağı belirsiz ya da (*şerit*'in yitireceği hissedilen) sözcük savaşımında taraf tutulup yenilmek istenilmiyor. Diğer kapak düzeni belki de bütün filmler için aynen korunmuş, böylece bir kitapçık dizisi de oluşturulmuş: Toplamak isteyen bu diziyi tamamlayabilir, kitapçık toplama / film izleme istekleri birbirine karışarak, seyirci sayısı artırılabilir ya da düzenli tutulabilir, diye düşünülmüş. Filmin kitapçığı sanki iki kullanıcı türü için ortak olarak üretilmiş.

Birincisi, metnin film yazılarını düzenleyecek, yani filmin gösterimi sırasında onu Türkçeleştirecek, yani önündeki (önümüzde yeralan) metni gösterecek ve okuyacak iki kişi için. Anlaşılan film gösterim teknikleri henüz altyazı teknolojisini film yüzeyiyle birleştirecek kadar geliştirilmemiş, ya da geliştirildiği halde bu "kısa propaganda filmleri"[4] için altyazı sistemi oldukça pahalıya patladığından, anında projeksiyonla gösterim tekniği yeğleniyor. Farklı ülkeler ve farklı diller için bu metnin, özgün filme hiç dokunulmadan, yeniden hazırlanması yeterli. Yalnızca metni göstermek de yeterli bulunmamakta, izlemeyi kolaylaştırmak için "perdenin solunda duracak" bir kişi tarafından okunması sağlanmakta. Metni gösterecek kişinin ve okuyacak kişinin önceden okumak zorunda oldukları bir "kullanım kılavuzu" var kitapçığın önünde: *Film Yazıları Nasıl Kullanılır?* Büyük olasılıkla, 8 cm eninde dizilen bu metin 2-3 satır halinde, diğer bölümleri maskelenerek gösterilmekte. Dolayısıyla, "manüel" bir teknikle, "akıcı" olan filmin seyredilme hızına uygun bir "yazı gösterim hızı" yakalanmış olacak. Gösteren ve seslendiren arasındaki ilişkinin bile nasıl olacağı düşünülmüş: "Ko-

3. Amerikan Haberler Merkezi USIS'in ne denli etkili bir propaganda çalışması içinde olduğu, filmin 2071 olan katalog numarasından da anlaşılmalıdır. Bu dönemde, Türkiye'de sinema "filmi / şeridi" (*cinema film / movie*) terimlerinin benimsenmesi konusunda bir tartışmanın da yaşanmış olduğu düşünülebilir. Bilindiği gibi Amerikan Haberler Merkezi'nin Türkiye'de şubeler açması, 12 Mart 1947'de ABD tarafından geliştirilen Truman Doktrini çerçevesinde, Marshall Planı ile ilgilidir. Plan 4 Temmuz 1948'de Türkiye tarafından da onaylanmış ve ilk *American Information for Development* (AID) şubesi Ankara'da açılmıştır.

4. Aslında yazarın yaşı elvermese de (d.1954), 1960'lı yıllarda bu türden bir-iki propaganda filmine babası ve ağabeyi ile gittiğini anımsıyor. USIS Kızılay'da, bugünkü Emek İşhanı'nın (Gökdelen) Çankaya yönünde yanında bulunuyordu, ama o Mithatpaşa Caddesi'nin Meşrutiyet Caddesi ile kesiştiği yere yakın bir zemin kattaki USIS ve sinema salonunu (ve 1963-64 yıllarını) anımsıyor. O zamanlar bu tür gösterimler çok seyirci toplardı; hem sinemanın bir kültür aracı olarak etkin oluşundan (Ankara'da sinema salonlarının doruk zamanlarına yaklaşılmaktadır), hem de görece artan nüfusa göre verilen hizmetin azlığından...

nuşan kimse bir yere hafifçe vurmak suretiyle veya eli ile makineyi işleten kimseye işaret vermeli ve perdedeki resmin ne zaman değiştirilmesini istediğini böylece kendisine anlatmalıdır." Bu ayrıntıcı tutum ve "prova" yapılması gereği, filmin hatasız ve kusursuz biçimde seyirciye iletilmesi için.[5]

İkincisi, film metni basıldığına göre, aynı zamanda film konusunu (sonradan okumak için) edinmek isteyen ya da altyazıyı elindeki metinden kaçırmadan daha iyi izlemek isteyen ya da altyazıyı hiç izleyemeyip bir yandan seslendirmeyi dinlerken, öte yandan da elindeki metinden konuyu anlamak isteyen seyirci tipleri için de işe yarar kılınması düşünülmüş. Nitekim bu yazının yazılmasına neden olan da "metnin basılı olarak varlığı": Çünkü bir "matbua" ürünü (basılı ürün) olduğundan bir kopyası basımevi tarafından zorunlu olarak Milli Kütüphane'ye gönderilmemiş olsaydı, bugün bu çözümlemeyi yapamıyor olacaktık.

Sanal Filmin Özgün Metni. Burada kitapçığın beyaz karton kapağının ön yüzünü ve 16 sayfalık iç metinlerini inceleyeceğiz. Metnin bir ek gibi tutulması yerine, *söylemin nesnesi* olarak hemen önümüzde ve "okumamız gereken" bir *nesne* olarak durması gerektiği düşünülmekte. Çünkü birlikte girişeceğimiz ikinci çaba, bir *deşifre*, bir *çözümleme* çabası ve bu durum nesnenin kendisinin doğrudan okur tarafından alımlanmasını da zorunlu kılmakta.

Sanal Filmin Teması. Filmin 1948 yılında dağıtılan birinci bölümü, Birleşik Devletler'in batısında "İkinci Dünya Harbi muhariplerine ev ve arazi te'mini yolunda hazırlanan fırsatları", "genç çiftçilerin harp sonu malzemesi arasından portatif evleri, makina ve aletleri seçişlerini" göstermiştir. "1946 yılında kurulan mesken sahalarından biri, Oregon devleti sınırı yakınında, Kaliforniya devletindeki geniş ve düz bir vadidedir." Bataklık olan bu vadi 1947, 48 ve 49 yıllarında kurutulmuş ve göl hem iskâna, hem de tarıma açılmıştır. "Bugün vadiye giderek 1946 yılında arazi sahibi olan kimselerin neler yapmış olduklarını göreceğiz." Filmin başlamasından önce yer alan bu ön metnin soru sorarak izleyiciyi konuya katan olumlu dili, soru olarak konulan her konunun, zaten elde edildiğine ilişkin bir güven yaratmaktadır. Örneğin, "çorak ve kuru araziyi mahsuldar tarlalar haline koy-

5. Burada anlaşılan görüntü durağanlığından, "şerit"in bir dia filmi ve gösterinin de dia gösterisi olduğunu düşünmek mümkün. Ancak bu durum, yorumumuzu değiştirmiyor.

duklarına", "Birleşik Devletlerin hemen her köşesinden gelmiş olan bu muhacirlerin bir topluluk kurduklarına", "vadinin ıslahı için işbirliği ettiklerine", "ilk muhacirlerin âdetlerini yaşattıklarına", "Batı Birleşik Devletleri iskân etmek üzere ova ve çölleri ilk olarak geçen kadın ve erkekler tarafından kurulan geleneklere uyduklarına" tanık olunacağı, izleyiciye iyice benimsetilmektedir. Propaganda dilinin bu denli doğrudan ve açık olarak kullanılması, herhalde yine *açıklık ve içtenlik taktiği* ile ilişkili görülebilir. Çünkü *açık olunduğu izlenimi* yaratılırsa, içerik çok önemli olmamakta ve izleyici kendisini doğrudan söylemin parçası olarak duyumsamaktadır.

Filmin sahnelerinde, artık sağlanan bu emniyetli zeminin işlenmesi, genişletilmesi ve nesnenin iyice ve ayrıntılı olarak anlatılması amaçlanacaktır. Yapısal bir tutumun benimsenmesi, ayrıntıların atlanmaması açısından etkili olabilecektir: Bir önceki filmden tanıdık bir çiftçi, onun evi, proje alanının tanıtımı, baraj ile kurutulan yeni tarım alanı, Tule gölü kasabasının tanıtımı. Bütün bunlar sıradüzensel bir biçimde art arda, temanın çerçevesinde bir *içtenlik halesi* yaratmak için kullanılıyor. *İçtenlik halesi,* esas konunun benimsetilmesi açısından etkili olacaktır; kitle iletişimi alanında ve propogandada önemli bir *stratejik hile*'dir bu.

Sanal Filmin Somut Kavramları. Göllerin ve akarsuların yataklarını kurutarak doğa üzerinde geniş müdahalelerde bulunma, yirminci yüzyıl başında pozitivist yaklaşım ile gelişen bir tutum olmuş ve *modernist söylem*, *yahudi-hıristiyan* dünya görüşü çerçevesinde, dünya nimetlerinin *insan-merkezci* biçimde yaratıldığı düşüncesiyle bu tür müdahaleleri meşrulaştırmıştır. Aslına bakılırsa, *islam* dünya görüşünün de insan-merkezci olduğu vurgulanmalıdır. 1950'lerin Türkiye açısından da iç göçler ve dış göçler, dolayısıyla yeniden iskân sorunlarını gündeme getirdiği[6] bilinmektedir. *Modern Muhacirler* daha adıyla bu söylemi yakalayan, yeni iskân alanlarının kurulmasının olanaklılığını ve doğadaki dönüşümün, *doğaya müdahale*'nin meşruluğunu ima eden bir filmdir.

"Islah edilmiş ve bir masa üstü kadar düz, dönümlerce arazi", aslında makinalaşmakta olan tarımın bir simgesi olarak, ıslah edilen, tarıma kazandırılan alanın büyüklüğü hesaba katıldığında, *makinalaşmanın önlenemez*

6. *Muhacir*, *göçmen* karşılığı olarak kullanılmaktadır; ancak bu dönemde, *mülteci* sözcüğü de özellikle komşu ülkelerden Türkiye'ye göçe zorlanan "soydaş"lar için kullanılan bir sözcüktür. Basın-Yayın ve Turizm Umum Müdürlüğü (1957) *Büyük Ankaraya Doğru*, Doğuş Limited Şirketi Matbaası, Ankara, s. 24.

*olduğu*nu vurgulayan bir ilinti yakalamaktadır. Yerli traktör fabrikasını kuracak olan Türkiye'nin yine de traktöre ve makinalaşmış bir tarıma zorlanması için koşullar mı hazırlanmaktadır? "Earl'e, ilk mahsülünden kazandığı parayla satın aldığı portatif su kanallarını görmek hususundaki arzumuzu söylüyoruz. Bu portatif borular ile Earl, vadinin su kanalları yukarısında kalan arazisine ve evine kolaylıkla suyu getirebilir. ... portatif su kanallarının bir tarladan diğer tarlaya nasıl taşınabileceğini..." *Tarımın teknoloji ile teçhizatlandırılması*, sulamanın örgütlü olarak yapılması, makinalaşma olmasa bile, kendisine özgü bir malzeme piyasasının doğmasını zorunlu kılmaktadır. *Traktör ve araba sahipliği* de örnekler yoluyla teşvik edilmektedir. *Traktör*, yalnız taşımada değil, motoru ile sulamada da yardımcı olacak bir alettir. Çok yakın gelecekte *montaj sanayi* yolu ile yaşanacak olan ağır sanayi girişimi, belki de ilk adımını traktör üretimi ile atmıştır: 1950'li yıllarda Türkiye, yabancı sermaye girişini kolaylaştıracak ve hızlandıracak önlemler almış,[7] ilaç, tekstil, gübre sanayinin kurulması doğrultusundaki girişimler ürünlerini vermiştir.[8] Yerli traktör fabrikası kurulmak üzeredir[9] ve kuşkusuz bu da, 1960'lı yıllarda çok gelişecek olan montaj sanayinin en önemli girişimlerinden birisi olacaktır.

"Fevkalade haller hariç artık pek az ev kadını tarlada kocalarına yardım etmektedir." Aile aslında, çocuklar dahil, her sahada çalışmaktadır; inek sağmak, tavukçuluk, tavşan yetiştirme, bütün bireylerin el attıkları, *işbölümü olmayan, katılımcı bir ortam*'ın yaratılmasıdır. Hafta sonlarında eğlenceye de zaman bulunmaktadır, bir lokalleri vardır. Kadınlar arasında doğum yapacak birisi için *yardımlaşma* örgütlenmiştir; bu türden *dayanışma hareketleri* çok yaygındır. Mahallenin topluluk kurduğunu gösteren toplantılar yapılmaktadır. Gece okulları ile "sakinlerin" eğitimleri için fırsat yaratılmakta, topluluk içinde yeralan kurslarla el becerileri geliştirilmekte, okula gidiş gelişin düzenlenmesi ve zamanı geldiğinde bir kilisenin inşa edilmesi için çaba gösterilmektedir: Bütün bunlar, *sakinler arasında topluluk bilinci oluştuğunu gösteren* belirtilerdir. Bu topluluk bilincinin daha da gelişmesi ve

7. 1947'de Yabancı Sermaye Girişinin Kolaylaştırılması konusundaki kararname çıkmıştır. Ancak sonuçlar beklendiği gibi olmayınca, 1951'de *5821 No.lu Sermaye Yatırımlarını Teşvik Kanunu* ve *6224 No.lu Yabancı Sermaye Yatırımlarını Teşvik Kanunu* çıkarılmıştır.

8. Özellikle 1954'ten başlayarak Alman, Fransız, Amerikan, İsveç, İtalyan, İsviçre ortaklıklarıyla yapılan ilaç, elektrik, sanayi yatırımları dikkat çekmektedir.

9. Fabrika *Türk Traktör* adıyla, %10.05 *Fiat* (İtalya) katkısıyla, Ankara Atatürk Orman Çiftliği arazisinden yer verilerek kurulmuştur.

Doğuş Ltd. O. Matbaası — ANKARA

FİLM YAZILARI NASIL KULLANILIR?

1. Film yazılarını göstermek için [illegible] projeksiyon [illegible] kullanılmalıdır.
2. Bu [illegible] kullanılabilmesi için [illegible] yapılması [illegible].
3. Filmi [illegible] noktalarda [illegible] bir [illegible].
4. [illegible] okuyabilmesi için [illegible] hazırlayınız.
5. Konuşan kimse yürürlü filmi seyredenlere dönecek ve perdenin solunda duracaktır.
6. [illegible] suretiyle [illegible] işleten [illegible].
7. Konuşan kimse ile makineyi işleten kimsenin [illegible] değilse bir [illegible] yapınız.
8. [illegible] filmin gösterildiği [illegible].
9. [illegible] herşeyin [illegible] olmasına [illegible].

TULE LAKE'İ YENİDEN ZİYARET

[illegible] yılında [illegible] "[illegible]" [illegible] lerin hakkındaki bazı umumi [illegible] zinin nasıl [illegible] gördüğük. Tam bu [illegible] İkinci Dünya Harbi [illegible] ev ve arazi [illegible] yolunda hazırlanan [illegible] ve genç çiftçilerin harp [illegible] gübreleyişlerini ve ilk mahsulü ektiklerini gösteriyordu.

[illegible] yakınında, [illegible] seviyesinden 1,5 kilometre yüksekte olup, 90 günlük kısa bir hasat mevsimine sahiptir. Vadiye düşen senelik yağmur miktarı 22,21 santim kadardır. Mamafih topraktta, [illegible] ve bakla gibi mahsuller zengin olup [illegible] yılı [illegible] "Lost" [illegible] du.

[illegible] Birleşik Devletler [illegible]

gölü tamamen ile ele alınmıştır. 1890 yılında, [illegible] [illegible] ve [illegible] elverişli arazi arayan bir hükümet mühendisi "[illegible]" [illegible] Tule gölüne akan suyun durdurulması ve bu suretle [illegible] olarak su birikintilerinin tali bir kanalla "[illegible]" nehrine akıtılması [illegible]. Bu suretle Tule gölü kuruduğunda 200.000 dönümlük zengin bir arazi elde edilecekti. [illegible] bu mıntıkada yağmurun azlığını karşılamak maksadıyle yapılacak su yolları ve kanallarla, sulanarak işlenecek olan arazinin tarıma elverişli bir hale geleceğini [illegible].

İşte bu maksatla 1909 yılında suları toplayacak olan bir baraj, 1911 yılında da bu suları "Klamath" nehrine akıtacak bir kanal inşasına başlandı. [illegible] [illegible] üzerine de arazinin iskân edilmesine geçildi. 1917 yılında eski göl yatağının [illegible] dönümlük bir kısmı zengin çiftlikler haline getirildi. Bu [illegible] [illegible] yıllar içinde durumuna [illegible], gölün suları kurumaya devam etmiştir. [illegible] sonra [illegible] işçileri [illegible] [illegible] [illegible]. 1946 yılı sonlarına doğru 8.000 dönümlük ve 86 küçük parsele ayrılmış olan arazi parçası daha iskân edilmeye elverişli bir hale [illegible].

İlk defa gördüğümüz [illegible] bazıları Tule gölünün bu yeni tarım üzerinde çalışıyorlardı. 1947, 1948 ve 1949 yıllarında bazı arazi parçaları daha iskân edilmeye elverişli bir hale getirilmiştir. Şimdi [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], eski göl [illegible] bereket kurumuş gibidir.

[illegible] [illegible] gidecek 1946 yılında arazi sahibi olan kimselerin neler yapmış olduklarını göreceğiz. Çorak ve [illegible] [illegible] [illegible] tarlalar haline koyup koyamadıklarını ve bir cemiyet meydana getirip getiremediklerini tetkik [illegible] [illegible] olacaktır. [illegible] [illegible] [illegible] yaşamakta olan Tule gölü sakinlerinden çoğunun kısa zamanda arazilerine tam manasıyle sahip olacakları [illegible] gelmektedir. En az bir [illegible], arazilerinin yarısı ekilecek ve çiftlik evleri bir [illegible] [illegible] altında yaşanacak bir hale getirilecektir. Bunun [illegible] [illegible] olduğu kadar, [illegible] edilmiş bir arazi [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] ve zenginlik su kanal ile bakım masraflarını ödemek zorundadırlar.

Birleşik Devletlerin [illegible] her köşesinden gelmiş olan bu [illegible] bir topluluk kurmağa muvaffak olup olmadıklarını ve [illegible] [illegible] için [illegible] edip etmediklerini görmek istiyoruz. Tarlalarda olgunlaşan mahsulü bakacağız. Çiftlik hayvanlarına ve [illegible] [illegible] göreceğiz. Tule gölü sakinleri ve [illegible] konuşacağız. Bu [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ve [illegible] Birleşik Devletleri [illegible] etmek üzere ova ve göldeki [illegible] [illegible] [illegible] ve erkekler tarafından [illegible] [illegible] [illegible] uyandırdıklarını öğrenmiş olacağız.

1- Başlık

MODERN MUHACIRLER - (KISIM II)

2. [illegible] - [illegible]

TULE GÖLÜNÜ YENİLEYEN HİKAYESİ

3. 1946 [illegible]

Bu genç çiftçiyi, [illegible] [illegible] [illegible] "Modern Muhacirler" adlı [illegible] [illegible] [illegible] Klamath [illegible] [illegible] açılan Tule gölü [illegible] 86 ev sahibinden biriydi.

4. [illegible] [illegible] [illegible]

Çiftçinin evi, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], Kaliforniya'daki [illegible] bir vadide yer almaktadır. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] bir [illegible] [illegible].

5. "[illegible]" adlı baraj

Vaktiyle bir zamanlar "[illegible]" [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ve [illegible] bir [illegible] [illegible] [illegible]. Birleşik Devletler [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] "[illegible]" nehrini [illegible] bir baraj inşa etmiş ve gölün suları [illegible].

6. [illegible] [illegible] açılışı

[illegible] vadide [illegible] [illegible] [illegible] yolları açılmıştır.

7. Tule gölü [illegible] [illegible]

Bugün [illegible] [illegible] bir [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ve [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] görmeye [illegible] [illegible] [illegible] bir [illegible] [illegible] Tule [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

8. [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] ve bir [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] arazi [illegible] [illegible]. [illegible] burada çiftlik [illegible] [illegible] olan [illegible] bir [illegible] [illegible] [illegible] görüyoruz. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

9. [illegible]

[illegible] [illegible] yanında, bu [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] bir [illegible] görüyoruz.

10. Saplarının [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] ve [illegible] Henry [illegible] [illegible] ve [illegible] bir [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] bir [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] ve [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ve [illegible] [illegible] bir [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

11. [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] ve Jack Wallace, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Bu sene [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ve [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

12. [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] yapan [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

13. [illegible]

Jean Prosser [illegible] bir [illegible] doldururken...

14. Prosser'in evi

... [illegible] olduğu ev [illegible]. "[illegible] kalan [illegible] nasıl [illegible] yeniden inşa ettiğimizi göstereyim." diyen Prosser şöyle devam etmekte: "Ağaçtan müteessir olmaz bir [illegible] ve çatı [illegible] boyamak ve dış duvarları kaplamak, bütün işi [illegible]; ben ve [illegible] yaptı."

15. Bebeğin banyosu

Bay Prosser'le [illegible] Bayan Prosser'i yeni doğmuş olan bebeği [illegible] banyo eder ve giydirirken buluyoruz.

16. Oturma odası

Jean [illegible] oturma odasında oluyoruz. Jean bize [illegible] bütün [illegible] olduğunu ve [illegible] olduğunu söylüyor. Jean Prosser [illegible] sahip olacaktır.

17. [illegible] alış veriş

Çiftliğin arka tarafına baktığımızda Prosser ailesini [illegible] alış verişi yapmak üzere [illegible] görüyoruz. Yeni [illegible] 1949 [illegible]. Jean "[illegible] o zaman [illegible] kendisini [illegible]" diyor.

18. [illegible]

Bu [illegible] [illegible] yanında...

19. Arpa [illegible]

— Chester [illegible] arpa [illegible] yüksek bir [illegible] ve yüksek fiyatla satılır. Chester ve [illegible] hasat zamanı önce bir tarlada [illegible] çalışırlar. Chester, "Bu civarda [illegible] ve [illegible] de [illegible]" diyor.

20. Buğday

John Shaw buğdayı muayene etmektedir. [illegible] muayene [illegible] bir tane bulunurlar.

21. [illegible]

Edward [illegible] bir ambar ve [illegible] inşa etmiştir. [illegible] hububatın [illegible] ayıklamaktadır. [illegible] yapılmış [illegible] yükünü [illegible] şekilde [illegible].

22. [illegible]

[illegible] bir ziyaret yapmak istiyoruz. Her halde hatırladınız: [illegible]...

23. [illegible] ve [illegible]

— [illegible] vadide [illegible] sürüyor. Bayan [illegible] kocasına yardım [illegible] 6 aylık [illegible]

[illegible] o zaman [illegible] bu [illegible] olacak." demişti.

24. Arpa saplarının balyalanması

Bugün kendilerini korkutan yağmur bulutları [illegible] arpa saplarını [illegible] görüyoruz. [illegible] ve çok [illegible] olduğunu [illegible].

25. [illegible]

[illegible] çalışmakla [illegible] ve [illegible] etmektedir.

26. [illegible]

[illegible] 1949 yılında [illegible] ve [illegible] görüyoruz. [illegible] yetiştirmektedir. Bayan [illegible] bahçelerinde [illegible].

27. Parsons ailesi

Earl Parsons [illegible] 1949 [illegible]. Bay Earl Parsons [illegible] çalışmaktaydı. [illegible] tarlasında bir zamanlar [illegible]

[illegible] Bayan Parsons [illegible] ve Kay ile birlikte [illegible] görüyoruz.

28. Portatif kanallar

[illegible] portatif su kanallarını görmek hususundaki arzumuzu söylüyoruz. [illegible] Earl [illegible] ve [illegible] getirebilir. Parsons'lar [illegible] ve portatif su kanallarını [illegible].

29. [illegible]

— [illegible] tarlaya nasıl [illegible] Earl'ın [illegible] modern [illegible].

30. Su kanalı

Earl bize, [illegible] kanalına nasıl yerleştirdiğini ve suyu [illegible] için [illegible] gösteriyor.

31. [illegible]

[illegible] Earl [illegible] ve [illegible].

32. [illegible]

[illegible]...

33. [illegible]

— ve bu [illegible] için [illegible] Paramus'a götürürler. Hasat mevsiminden evvelki [illegible] geçinebilirler.

34. Charlotte'in [illegible]

[illegible] bir hayli [illegible] bir [illegible] Charlotte'in [illegible] Charlotte [illegible] elde ettiği [illegible] bir yaş küçüğü 6 hafta [illegible]

35. [illegible]

[illegible] Schwabenland'da Karl Paramus [illegible] 1949 [illegible] Fritz'in çiftliğine ait [illegible]

36. Meclisde [illegible]

Şimdi Cumartesi [illegible] tamamlanmış [illegible] Cumartesi akşamı tertip [illegible]

37. [illegible]

Bayan Phillips'lerin [illegible]

[illegible] toplanıyorlardı. Her biri [illegible] tan almıştır.

38. Mahalle kulübü

Mahalle kulübü [illegible] toplanmalıdır. [illegible] meseleler [illegible] konuşulmakta dır.

39. Gece okulu

[illegible]

40. [illegible]

— [illegible]

41. [illegible]

— [illegible] okula [illegible]

42. Yeni okul binası

... [illegible] okul binası [illegible] olacağını...

43. Tele [illegible]

— [illegible]

44. (4 - H) [illegible]

... Dave Carson'ın [illegible] (4 - H) kulübü [illegible]

(Birleşik Devletlerde 10 - 20 yaş arasındaki 1.300.000 den fazla kız ve erkek 75.000 (4 - H) kulübüne kayıtlıdır. Bu kulüplere (4 - H) adı, BAŞ, KALP, EL ve SIHHAT'ın İngilizce karşılıkları olan kelimelerin baş H harfiyle başlamasından ve kulüpların bu vücut organlarını geliştirmek ve sıhhati korumak maksadıyla kurulmasından verilmiştir. Her türlü kulüp [illegible] mahsul ve hayvan yetiştirilmesi, konservecilik veya ev [illegible] ve ev yapımında bir fikir ortaya atar. Anaların [illegible] ve babaları, öğretmenler, ziraat daireleri ve alâkadar çiftçiler (4 - H) kulübünün kız ve erkek [illegible] (4 - H) kulübü müsabakaları tertip olunur, bu müsabakalarda muh[illegible] [illegible] verilir.)

45. Tele [illegible]

[illegible]

46. [illegible]

[illegible]

47. Son

SON

gençler arasında yenileşmeyi de getiren bir kurumlaşmaya yönelmesi için bir kulüp kurulmuştur; bu kulüp üyeleri her yıl "mahsul ve hayvan yetiştirilmesi, konservecilik veya ev eşyası ve ev yapımında" bir düşünce ileri sürerek ortaya çıkar. Panayırda yarışmalar yapılır, proje sergileri düzenlenir, ödüller verilir. "Kulüp azalarını dinledikçe, *vadinin iyi eller tarafından idare edilmekte olduğuna* artık iyiden iyi kanaat getirmiş vaziyetteyiz." Bu noktada artık filmin sonunu getirmeye ve "Tule gölü sakinleri eski göl yatağından zengin bir hasat elde ediyorlar." duygusallığı ile kapatmaya engel yoktur. Öyle ummaktadırlar, umarlar.

Sanal Filmin Öznesinin Konuştuğu Yer. Filmdeki sahnelerin art arda gelişinde, gerçekten de olmuş gibi gösterilen, bu izlenimi yaratan, "mizanseni kendi iletisi açısından doğru kuran" bir kurgu kullanılmıştır. *Yeni kurulan yaşama duyulan özlem* filmin her karesine yansıtılmış gibidir. Çiftçilerden biri evini kendisi inşa etmekte, "baraka binanın dış duvarlarını asbestos levhalarla kaplamakta ve eve bir sundurma ile bir çalışma odası ilave etmektedir." Her şeyi kendiniz yapabilirsiniz. Bir tür *Amerikan rüyası*'dır vurgulanan (*the American way of life*).[10]

Aslında *filmin hazırlayıcılarının, yani öznenin, konuştuğu yer* (*site*), aynı anda onların *duruş*'larını (*position*) da deşifre etmeye yaramaktadır. Nasıl bir duruştur bu? Dünyaya uygarlık götürmeye çalışan, ama en azından, en hafifinden bunun *kendi büyüklüğünü* ve *uygar olarak yeri*'ni, *önemi*'ni de vurgulayarak yapan bir duruş vardır karşımızda. Örneğin, sunuş yazısında/konuşmasında, "Vadi deniz seviyesinden 1.5 kilometre yüksekte olup 95 günlük kısa bir hasat mevsimine sahiptir. Vadiye düşen senelik yağmur miktarı 22-23 santim kadardır" gibi bilgilerin amacı, izleyiciyi öznenin bilimsel yaklaşım içinde olduğuna, bilimin önemli olduğunun bilindiği ön

10. Burada propagandanın, Amerikan halkı için de yapıldığı düşünülebilir. Filmin temasının, resmi ideoloji tarafından tukaka edilen California, Salinas doğumlu John Steinbeck'in 1936 tarihli *In Dubious Battle* / *Bitmeyen Kavga* romanının öznelerini hedef aldığı düşünülebilir. Aslına bakılırsa, 1939 tarihli *The Grapes of Wrath* / *Gazap Üzümleri* romanıyla *söz*'ünü biraz yumuşatan Steinbeck, genel bir kabul görmüş ve edebiyatçı olarak popüler olmasını böylelikle ve izleyen romanlarıyla sağlamıştır. Özünde, insan ilişkilerini bütün sıcaklığıyla veren bu dil ustası ve doğa yandaşı, ekolojik denge savunucusu yazar, 1962 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü almış, Vietnam Savaşı sırasında herkesi şaşırtarak (!) resmi ideolojiyi desteklemiştir. Bugün onun *Yukarı Mahalle*'sinin (*Tortilla Flat*) bulunduğu ve pek çok öykü ve uzun öyküsünde anlattığı Monterey'in, onun anısını pazarlayan bir turistik merkeze dönüşmesinin başlangıcı, yazarın bu ilksel adımlarında aranmalıdır.

kabulüyle yaklaşarak, inandırmaktır. *Bilimin kendisinin önemi yoktur*, izleyicinin, öznenin tutumunu önemsemesi, ona inanması, onun söylediklerini benimsemesidir önemli olan. Sonraki adımlarla da sıra, *bilimsel ve modern bir yaklaşımın, arazi sahipliği ile, traktör-araba sahipliği ile ilişkisi*'nin kurulmasına gelmektedir. Modern toplum ve tüketim toplumu arasındaki ince ayrım, ince ayar ilişkisi burada kırılabilmektedir. Filmin öznesi ne metni okuyan, ne de metni gösterendir, filmin çekiminin-yapımının-dağıtımının-çevirisinin ardındaki kişidir özne. Kitapçığın bütün seyircilere dağıtılmasının böyle bir söylemsel önemi vardır. Aslında bu kişiliklerin tümüdür de aynı zamanda: Gösterinin ne kadar ince ince ayrıntılandırıldığı, hizmetin "siz seyircilere hiçbir karşılık beklemeden" getirildiği her aşamada vurgulanacak biçimde *içtenlik halesi* ile kuşatılmıştır özne.

Ancak, yine bu metnin nesne olarak bize sunduğu bir olanak var ki, Amerikan Haberler Merkezi'nin işlevini "içeriden okumak", deşifre etmek konusunda paha biçilmez bir değere sahip. O da filmin ve metnin akış hızının ayarlanmasıyla ilgili. Yine büyük olasılıkla, sinemanın ilk dönemlerindeki gibi *durağan* (*still picture*) parçalarla birbirine bağlanmış olan bu metin, aslında filmin "daha iyi algılanması / daha iyi anlaşılması" için hızı ayarlama fırsatı da vermekte. Böylece, belki de *oryantalist* denilebilecek bir tutumun ipuçları ortaya çıkıyor: Bir sömürge toplumu karşısındaymışçasına ders veren bir konuma, duruşa çekilmiştir özne; her şeyi kararlaştırır, zamanlamasını yapar, ilişkilerini kurar. Hatta hatta, toplumsal psikolojiyi hem algılar deneysel bir ortamda; hem de onun "manipule edilmesi" için ortamı kullanır. Filmin hangi noktalarda daha hızlı kaydırılabileceğini anlar, giderek ilişki kurduğu toplumun geleneksel reflekslerini bile algılayabilir. *Toplumsal bilinçaltını kurgulamak, bu kendinden menkul uygarlık taşıyıcı görevi çok yönlü bir amaca bağlayabilecek nedenlerden yalnızca biridir.* Konunun, "sermayenin emperyalist gelişimi" ve benzeri söylemlere oturtulabilmesi için ise daha geniş bir örnekleme üzerinde çalışmak gerekiyor.

Sanal Filmin Gerçekil Söylemi. Filmin baştan sona kanıtladığı bir başka şey ise, modernleşmenin aslında evrensel insanı yarattığı duygusunu aşılamaktır. Farklı kültürel ortamlarda olsalar bile, insanların dünyanın her coğrafyasında aynı sorunları yaşadıklarını ve sorunlara aynı biçimlerle yaklaşılabileceğini vurgulayan film, bir toplumun kendi özgül ve ideolojik çözümünü kendi dışındaki kültürlere benimsetmeye çalışmasının bir ürünü olmaktadır. *Modernleşme, dünyadaki kültürlerarası bir demokratikleşmeyi söylem olarak kurmaya çalışmaktadır.* Aslında bunu modernleşme söylemi-

nin kendisi yapmamakta, modernleşme söylemini kullanan toplumsal özne bu yaklaşımı geliştirmektedir. *Toplumsal özne, sözünün egemenliğini, dolayısıyla sözünün ve öznenin kendisinin egemenliğini kurmak istemektedir.*

Film boyunca izlenen ve filmin de uzantısı olduğu süreç sonucunda yaşanacak *modernleşme sanal değil, gerçekil*, ama dışarıdan gelmiş, *dışsal*, yapıştırılmış, iliştirilmiş bir modernleşmedir. Montaj sanayi adı boşuna değildir; "Parçaları takıp birleştirerek bir bütünü oluşturma işi"dir montaj ama *başka bir yerde ya da yerlerde üretilen parçaları* bir araya getirir. Yabancılaştırıcıdır.

Aslında bu yabancılaştırma, filmin kendi özelliği açısından da önemlidir: Başka bir kültür, başka insanlar, başka coğrafya için üretilen bilgiler, bir modernleşme söylemi çerçevesinde ortam değiştirmektedir. *Sözün yerdeğiştirmesi* (*displacement*) çok doğal bir gelişme gibi algılanmakta, *sözün her ortama uyarlığı, modernist söylem içinde, doğal görülmekte*dir. Evet, Türkiye'de de sözü edilen yıllar boyunca iç-dış göç yaşanmıştır; ancak filmi izleyen için odak noktası, yeni yerleşmede doğacak uyum sorunlarını yerel olarak çözmenin, doğal çevreye müdahalenin yerel sorunlarını çözmenin önemi değil, doğrudan başka bir yerde olan *çözümlerin yeni bir yere monte edilmesini teşvik* duygusudur. Filmin kendi özneleri için sorduğu "ilk muhacirlerin âdetlerini yaşatıp yaşatmadıklarını ve Batı Birleşik Devletleri iskân etmek üzere ova ve çölleri ilk olarak geçen kadın ve erkekler tarafından kurulmuş olan geleneklere uyup uymadıkları" soruları, Türkiye için havada kalır. 1950'li yıllarda, sonradan kendisini Barajlar Kralı ilan ettirecek simge kişiliklerin önderliğinde pek çok küçük su ve birikinti, "bataklık alanların ıslahı" kapsamında kurutulacak; kurutulan alanlardaki flora ve faunanın nasıl yokolduğu ise ancak 1970'lerin sonunda ve 1980'lerde "yeniden keşfedilecektir."[11] Bunun toplumsal bedelinin ise henüz hesap edildiğini bile düşünmüyoruz. Tıpkı garip bir "fetih" duygusuyla yüzlerce yıllık ormanlarla kaplı dağlara tırmandırılan asfalt yolların "yol mühendislerine" verdiği "başarı" ya da "gönenç" gibi, bataklık kurutan ya da sulama için gölet yapan, havzalarda suyun doğasını değiştirip dönüştüren "su mühendisleri" de her zaman doğru şeyler yaptıkları ideolojik vehmiyle yaşamışlardır. Tekniğin hem fetişleştirildiği, hem de popülerleştirildiği bir dönemde, tekniği hem fetiş kılan hem de onun kullanımını popülerleştiren modernleşmenin kendisidir. Bir bakıma modernleşme, varlığını, söylemsel pratikle araçsallaştırdığı ve yaygınlaştırarak ucuzlaştırdığı tekniğin pratiğine borçludur.

—

11. Aslında bu konunun da modernleşmenin *dışsal* oluşu ile, "monte edilmesi" ile ilintisi vardır kuşkusuz.

KURALDIŞI DURUMLARDA KARAR VERMEK

Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme

Aykut Çelebi

Giriş

"Saygıdeğer profesör Schmitt, bugünlerde yayıncım tarafından gönderilen *Alman Yas Oyununun Kökeni* kitabımı almış olacaksınız. Bu satırlarla yalnızca kitabımın size ulaşacak olmasının haberini değil, sayın Albert Salomon'un önerisi sayesinde kitabı size gönderebilmenin verdiği mutluluğu da ifade etmek isterim. Kitabımın 17. yüzyıldaki egemenlik doktrini hakkındaki sunumunun size ne kadar çok şey borçlu olduğunu hemen fark edeceksiniz. Ayrıca belirtmek isterim ki, sizin geç dönem eserlerinizde, özellikle *Diktatörlük*'teki[1] devlet felsefesine ilişkin araştırma yöntemlerinizde, sanat felsefesine ilişkin kendi araştırma yöntemlerimin onaylanışını gördüm. Eğer kitabım sizin için de bu duyguyu anlaşılır kılıyor ise, kitabımı size gönderme saikim gerçekleşmiş olacaktır.

Sonsuz takdirlerimle
Sizin Walter Benjamin"
(Benjamin, 1997, c. 3: 558).

9 Aralık 1930 tarihli bu mektup, Walter Benjamin'in 1924 tarihinde tamamladığı ancak Frankfurt üniversitesince reddedilen doçentlik tezi "Alman Yas Oyununun Kökeni"nin kitap olarak yayımlanması dolayısıyla yazılmıştır. Walter Benjamin'in Schmitt'e gönderdiği bu mektubun iyi bir polisiye romanı aratmayacak bilmece dolu uzun bir öyküsü var. Schmitt-Benjamin ilişkisini inceleyen yakın tarihli bir kitabın, Laclos'un ünlü romanını çağrıştıran *Tehlikeli İlişkiler* adını taşıması bu gizemli yakınlaşmanın doğru bir ipucunu veriyor (Heil, 1996). Bu nedenle entelektüel kamuoyunda geniş yankılar uyandıran bu mektubun öyküsüyle işe başlamak, mektubun içeriğini tartışmanın uygun bir yolu olacaktır.

1. Diktatörlük, ilk defa 1921'de yayımlanmıştı. Benjamin, kitabın 1925 tarihli ikinci baskısına gönderme yapıyor (AÇ).

1967 yılında Berlin Hür Üniversitesi'nde Teoloji ve Siyaset Felsefesi Kürsüsü'ne profesör olarak atanan Jacob Taubes,[2] Schmitt'ten Benjamin'in kendisine yazdığını söylediği mektubun orijinalini ister. Schmitt, 1956 tarihli *Hamlet ya da Hekuba* kitabını, Benjamin'in kitabına ve mektubuna yanıt amacıyla yazdığını iddia etmişti. Theodor Adorno ve Gershom Scholem, Taubes'in Schmitt'ten Benjamin'in mektubunu istediği tarihten bir yıl önce 1966 yılında, Benjamin'in toplu mektuplarını yayımlamışlardı. Söz konusu mektup bu derlemede yer almamıştı. Taubes, araştırmaları sonunda, mektubun Benjamin'in daktilosundan çıktığını saptar (Taubes, 1987, 1993: 133). Kişisel tanışıklıkları nedeniyle o yıllarda Benjamin hakkında tek yetkin otorite kabul edilen Adorno'ya, neden bu mektubun 1966'da basılan iki cilt içinde yer almadığını sorduğunda, Adorno Taubes'e böyle bir mektubun mevcut olmadığını söyler (Taubes, 1993: 133 vd.). Taubes, mektubun orijinalinin elinde olduğunu, Benjamin'in daktilosundan çıkan yazıları tanıdığını söylediğinde Adorno, Taubes'in tipik Alman yanıtı dediği, "mümkün değil" yanıtını verir. Taubes mektubun bir kopyasını çıkarır, hem Adorno'ya hem de o sıralar Benjamin'in toplu eserlerinin basımında görevli Adorno'nun asistanı Rolf Tiedemann'a gönderir. Aradan bir süre geçtikten sonra Adorno Taubes'e telefon eder. "Evet, böyle bir mektup varmış ama sonradan ortadan yok olmuş. Ben de üstünde fazla durmadım, mektupları olduğu haliyle yayımladım," der (Taubes, 1993: 133). Adorno'nun Schmitt'e gönderilen mektup konusundaki bu şüphe uyandırıcı davranışları elbette nedensiz değildi. Tıpkı Benjamin-Brecht yakınlığında olduğu gibi, olası bir Schmitt-Benjamin ilişkisi de Adorno ve Scholem'in yaygınlık kazandırmaya çalıştıkları Benjamin imgesine uygun düşmüyordu. Marksist Brecht ve aşırı muhafazakâr düşünceleri ve özellikle Nazi döneminin gözde hukukçusu (Kronjurist) olması dolayısıyla Schmitt'le Benjamin arasında kurulabilecek her türlü yakınlık, Benjamin'i mistik Yahudi felsefesinin modern bir temsilcisi olarak tanıtan Scholem'le, onda modern avangard sanat ve felsefenin önde gelen düşünürlerinden birisi görmek isteyen Adorno açısından sakıncalıydı. Adorno ve Scholem'in Benjamin'in siyasal yönelimlerinden genellikle hoşnut olmadıkları, Benjamin'le yazışmalarından izlenebilir. Benjamin'in Weimar

2. Alman Yahudisi Jakob Taubes, savaş sonrası döndüğü Berlin'de yeni bir entelektüel ortamın yaratılmasına önemli katkılarda bulunmuş, Benjamin'in Alman üniversite çevrelerinde tanınmasının öncülüğünü yapmıştı. Schmitt'le ilgili olumlu eleştirileri, Schmitt'in Nazi geçmişi nedeniyle o dönem Almanyası'nda skandal olarak nitelendirilmiştir.

döneminin sağ ve sol düşünce akımlarından etkilenmiş olması, Benjamin hakkında 1960'larda tek söz sahibi olan Adorno ve Scholem için olsa olsa Benjamin'in romantik, irrasyonel kişisel eğilimlerinin bir parçasıydı ve yapıtlarıyla doğrudan hiçbir ilişkisi yoktu. Oysa Taubes'in belirttiği gibi, Benjamin'in Schmitt'e yazdığı bu mektup Weimar Almanyası'nın anlaşılması bakımından bir "hazineydi" (Taubes, 1987: 24). Bu noktaya aşağıda tekrar döneceğim. Schmitt'e yazdığı mektupta Benjamin, Adorno ve Scholem'i yadsıyan bir biçimde, kitabının 17. yüzyıldaki egemenlik konusundaki sunumunun Schmitt'in egemenlik anlayışından ne denli etkilendiğinin yanı sıra, kendi sanat felsefesinin Schmitt'in devlet felsefesi araştırma yöntemleriyle uyumlu olduğunu belirtmektedir. Adorno ve Scholem'in kendi açılarından bu mektubu unutmak için çok nedenleri olduğu açık. Peki mektubun yazılış öyküsü neydi? Mektupta söz edilen Albert Salomon kimdi?

1980 yılı başında Amsterdam'daki Sosyal Tarih Enstitüsü'nde (IISG) Benjamin'le ilgili araştırmaları sırasında Hannover Üniversitesi öğretim üyesi Chryssoula Kambas, Benjamin'in "Alman Yas Oyununun Kökeni" başlıklı doçentlik çalışmasının gelişim sürecine ilişkin daha önce bilinmeyen belgeler buldu. Bu belgeler, Aralık 1922-Nisan 1926 tarihleri arasında Benjamin ve o dönemde Frankfurt Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Gottfried Salomon arasındaki karşılıklı 26 mektuptur (Kambas, 1982: 601-603). Benjamin-Salomon mektuplaşmalarından, Benjamin'in tezine, Shakespeare oyunlarıyla Alman Barok tiyatrosunu drama, kurgu ve toplumsal işlevleri bakımından karşılaştırmayı düşünerek başladığını, ancak çalışmanın sonradan Barok dönem Alman oyunlarında yas, entrika, gizem ve egemenliğin kendine özgü gelişimi ve bunun nedenlerine doğru evrildiğini öğreniyoruz (Kambas, 1982: 603-607). Benjamin, yas oyunlarında, siyasal temsil ve egemenlik anlayışındaki dönüşümün izdüşümlerini yakalamıştır. Gottfried Salomon, Benjamin'in yapmak istediği şeyin daha çok "maddi sosyoloji"[3] akımının yöntemine uygun düşmesi nedeniyle, bu akımın öncü düşünürlerinden adaşı Albert Salomon'a başvurması gerektiğini söyler. Albert Salomon, 1920'lerin başında Berlin'de sosyoloji dersleri vermiş, ilgi alanı daha sonra siyaset ya da daha doğrusu devlet sosyolojisi denebilecek disipline kaymış, 1920'lerin sonundan itibaren Berlin Siyaset Bilimi Yüksekokulu'nda görevli, siyaset bilimi profesörüdür. Gottfried Sa-

3. Maddi sosyoloji akımı toplumsal olayları, bu olaylara yön veren düşünce ve zihniyet çerçevesinden bağımsız biçimde, kurumlara ağırlık vererek inceler. Ayrıntı için bkz. König (1987: 230-57).

lomon'un aracılığıyla Benjamin'in çalışmasından haberdar olan ve ilgili bölümleri okuyan Albert Salomon, Benjamin'e, aynı okulda çalıştığı, siyasal tercihleri farklı olmakla birlikte bilimsel anlayışları bakımından benzer görüşler taşıdığını söylediği Schmitt'in yapıtlarına, özellikle de *Siyasal Teoloji* kitabına başvurmasını önerir (Kambas, 1982: 606). Dolayısıyla Benjamin Schmitt'in *Siyasal Teoloji*'si ile Albert Salomon'un önerisi sayesinde tanışmıştır.

Jacob Taubes'in Weimar dönemi entelektüel tarihini kavramamızda "bomba etkisi" yaptığını söylediği bu mektubun önemi nereden geliyor? Buna biri pratik, diğeri kuramsal düzeyde iki yanıt verilebilir. Önce pratik yanıttan başlayalım. Sağ, sol, liberal, muhafazakâr vb. siyasal görüşler, sınırları kesin olarak ayrılmış, kendi doğrularını kendinden menkul biçimde üretmekten çok, ortak sorunlar üzerinde düşünme ve çözüm üretmedeki farklılaşmada ortaya çıkar. Weimar Almanyası'nın tarihsel gelişimi, sorunları, bu sorunların nedenleri, sorunların kaynağının Almanya'nın kendine özgü koşullarıyla ilgili olup olmadığı vb. soru(n)lar o dönemde hemen her düzeyde, muhafazakârlardan anarşistlere her kesim tarafından ele alınıp tartışılan soru(n)lar oldu. Somut sorunlar etrafında üretilen düşüncelerin ve çözüm önerilerinin karşılıklı etkileşim ve eleştiri ile birlikte oluştuğu gerçeğinin önemli bir kanıtıdır bu mektup. Nitekim aşağıda ikinci bölümde daha ayrıntılı tartışılacağı gibi, Benjamin mektubundaki Schmitt'e yönelik bütün hayranlık ifadelerine karşın, *Alman Yas Oyununun Kökeni*'nde Schmitt'in egemenlikle ilgili çözümlemelerini çürüten, Schmitt'in amaçladığından çok daha başka sonuçlara varmıştır.

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, toplumsal mücadeleler ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün geleneksel değerleri, geleneksel toplumu altüst etti. Modernleşme adı verilen bu süreci hayranlıkla onaylayanlar kadar bu sürece kuşkuyla bakanların sayısı da az değildi. Modernleşmenin anlamı, sosyo-ekonomik modernleşmenin yarattığı kurumlarla modern sanatın ve modern kültürün birbirini tamamlayan işlevsel bir bütünlük oluşturup oluşturmadığı; gelenek ve dinlerin bütünleştirici evreninden akılcı bireyselleşmeye doğru yönelişin, hayatın her alanında ne tür yeni olanaklar yarattığı, ne gibi büyük tahribatlara neden olduğu soruları üzerinde sürekli tartışılan konulardı. Bu ve benzeri sorular 19. yüzyıldan başlayarak, günümüze kadar yalnızca bilimsel değil, estetik ve felsefi açıdan hatta gündelik hayata ilişkin olarak sürekli sorulmuştur ve sorulmaya da devam etmektedir (Bolz, 1989: 4-26; Makropoulos, 1989: 35-40). Benjamin, o dönemdeki tanımıyla, Schmitt'in "devrimci muhafazakârlığında", Rus popü-

lizmi, Dostoyevski, Tolstoy, Baudelaire ve 20. yüzyıl avangarde sanat akımlarındakine benzer bir modernlik eleştirisi gördü. Bunların ortak özelliği, dikkatlerini modernliğin yarattığı patolojilere yöneltmiş olmalarıydı. Benjamin'in Schmitt'e özel ilgisinin nedeni, Schmitt'in, daha önceleri dinlerin oynadığı yaşamın anlamlandırılması rolünü bu yeni dönemde devlete ve siyasete vermiş oluşudur. Schmitt, Alman Romantikleri, Rus popülistleri ve Tolstoy'dan farklı olarak, modernlik öncesine geri dönüşün olanaksız olduğunun farkındadır (Sch-mitt, 1919). Buna karşılık dikkatini, modernliğin yarattığı kaosun üstesinden gelebilecek, bireyleri ve toplumu bu kaostan koruyabilecek üstün bir iradeye duyulan gereksinim üzerinde yoğunlaştırmıştı. *Siyasal Teoloji*'ye yön veren ana motif, devlet ve siyasete bu üstün iradeyi taşıyabilecek bir temel bulma ve bu temele meşruluk kazandırma arayışıydı. Schmitt'e göre, modern dünyadaki kaos ve istikrarsızlık, bireylere kendilerini yeniden güvende hissedebilecekleri bir alan yaratabilecek güçlü bir ulusal devlet ve egemenlikle önlenebilir. Benjamin, bu arayışta, modernliğin yarattığı patolojilere karşı anlamlı ama aynı oranda boşuna bir çaba görmüştü. Bu çaba, Schmitt'in önerisi yanlış ya da tutarsız olduğu için değil, egemenliğin tam da Schmitt'in kastettiği anlamda artık olanaksız hale gelmesi nedeniyle boşunadır.

Benjamin-Schmitt tartışması yalnızca siyasal düşünceler tarihinin konusu değildir. Bu soru(n)ların tümü, küresel kapitalizmin yarattığı tedirginlikte, güncelliğini koruyor. Bir farkla: Schmitt ve Benjamin dönemin somut siyasal, kültürel ve toplumsal sorunlarına geniş bir çerçeveden bakabilen bir sosyal felsefeye dayanıyorlardı. Başka bir deyişle, kamusal sorunlara yönelik entelektüel ilgi ve sorumluluk bu sorunları bilimsel bir biçimde ele alışla birbirini tamamlayan bir çerçeveye oturmaktaydı.[4] Günümüz tartışmalarında eksikliği en çok hissedilen şey, entelektüel sorumluluk ve bilimsel çözümleme arasındaki dolayımı sağlayan benzer bir sosyal felsefedir. Günümüzde küresel modernleşmenin yarattığı olanaklar ya da sorunlar tartışılırken değerlendirmelere hâkim olan tarz ya bilimsel doğrulara dayandığı iddia edilen sinik ve teknokratik bir bilimsel jargon eşliğinde, küreselleşmenin kaçınılmaz olduğu söylemi ya da küreselleşmeye karşı yalnızca ahlaki bir karşı çıkışla yetinmedir. Teknokratik kaçınılmazlık söylemi, sorunların kavramsal ve kamusal boyutlarını tamamen gözardı ederken,

4. Genel olarak sosyal felsefe ve Almanya'da sosyal felsefenin bugünkü durumu için bakınız, Critchley ve Honneth (1998).

salt ahlaki karşı çıkış da küresel modernleşmenin olgusal düzeyde çözümlenmesinin önünü tıkamaktadır. Schmitt-Benjamin tartışmasını hâlâ güncel kılan, ortak sorunlara farklı çözüm anlayışının ancak sorunların ve gündemin terimlerinde bir uzlaşmayla mümkün olabileceğini göstermesiydi. Bu bakımdan, her ikisi de bilimsel çözümlemelerle kamusal sorunları belirli bir toplumsal felsefeyle bütünleştirmişlerdir. Yukarıda da belirtildiği gibi, günümüzde en çok gereksinim duyulan şeylerden biri, küresel modernleşme olgusunu, kavramlarla toplumsal hayatı bütünleştirebilecek düzeyde ele alabilen bir sosyal felsefedir.[5]

Aşağıda birinci kısımda Schmitt'in, devlet ve egemenliğin kaynakları konusundaki tezlerini inceleyeceğim. İkinci kısımda, Benjamin'in Schmitt' in egemenlik, teoloji ve kuraldışı durum kavramlarını *Alman Yas Oyununun Kökeni*'nde nasıl kullandığı ve Schmitt'ten farklı ne tür sonuçlara vardığı tartışılmıştır. Üçüncü kısımda, Benjamin'in ölümünden önceki son çalışması *Tarih Kavramı Üzerine*'de (1940) kuraldışı durum ve egemenlik sorununu İkinci Dünya Savaşı koşullarında nasıl değerlendirdiği üzerinde durdum. Bu kısımda ayrıca Schmitt'in *Hamlet ya da Hekuba*'da Benjamin'e verdiğini söylediği yanıta da değinilmiştir. Sonuç kısmında, küresel modernleşme sürecinde Schmitt-Benjamin tartışmasının neden hâlâ önemli

5. Küresel kapitalizm ve küresel modernleşmenin olgusal bakımdan ne olduğu hâlâ tam olarak anlaşılmış değildir. "Yeni Orta", "Üçüncü Yol" gibi yeni sosyal demokrat ilkelere bakılacak olursa, küreselleşme tarihsel ilerleyişte kaçınılmaz bir süreçtir. Bu nedenle, ulus devletler bu gerçekliğe uyum sağlamak zorundadırlar. Bu kabulün pratikteki anlamı, refah devletinin "zorunlu" olarak terk edilmesidir. Son yirmibeş yıla egemen olan yeni liberalizmle yeni sosyal demokrasi arasındaki paralellikleri görmek zor değil. Joachim Hirsch (1999), Saskia Sassen (1999) gibi araştırmacıların, küreselleşmeyi olgusal düzeyde çözümlemeye yönelik çalışmaları, küreselleşme sürecinin ulusal devletleri devre dışı bırakmak bir yana, ulusal devletlerin küresel politikaların oluşturulmasına etkin biçimde katıldığını ortaya koyuyor. Bu noktanın altı özellikle çizilmelidir. Modernizm-Postmodernizm, Liberal-Cemaatçi örneklerindeki daha soyut ve kısmen de kısır tartışmalardan sonra, küresel kapitalizm ve daha genel düzeyde küresel modernleşmenin yarattığı sorunları ve yeni olanakları göz önüne alan, Schmitt-Benjamin benzeri eleştirel bir diyalog henüz yeni başlıyor. Anthony Giddens'in uzun süredir "Üçüncü Yol"un entelektüel gurusu olduğu bilinmektedir. Eleştirel diyalogla kastedilen bu değildir. Pierre Bourdeieu ve Günter Grass, Avrupa Aydınlanması'nın söz söyleme ve eleştiri geleneğini tekrar harekete geçiren, eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin küresel kapitalizm ve yeni liberalizm tarafından yokedilme tehdidine karşı, yeni bir toplumsal hareket ve kamusal alan oluşturma amacıyla Avrupa düzleminde eleştirel bir tartışma başlatmışlardır (Bourdeieu ve Grass, 2000). Değişik çevrelerden, özellikle de muhafazakâr düşünürlerden de küreselleşmenin demokrasiyi tehdit ettiği yolunda eleştirel sesler yükselmeye başlamıştır. Bunun en son örneği, Thatcher hükümetinin eski danışmanı John Gray'in, küresel kapitalizmin iç barış ve demokrasiyi tehditi hakkındaki eleştirileridir. Bu ve benzeri eleştirel diyaloglar, küreselleşmenin ne olup ne olmadığı konusundaki bilgimize katkıda bulunmanın yanı sıra, bu sorun karşısında demokratik kamuoyunu harekete geçirme gibi önemli bir işleve de sahiptir. Sosyal felsefe, bu tür eleştirel diyaloglar sayesinde, bilimsel kavramlarla somut sorunların tartışılmayı ve açıklığa kavuşturulmayı bekleyen ivediliği arasında köprü işlevine yeniden kavuşmaktadır.

olduğunu, egemenlik ve kuraldışı durum kavramlarına dayanarak açıklamaya çalıştım.

I. *Carl Schmitt ve Siyasal Teoloji*

Dada akımının öncülerinden olup sonradan Katolikliğe dönen Hugo Ball, 1924 yılında *Hochland* dergisinde yayımlanan makalesinde, Schmitt'in *Siyasal Teoloji: Egemenlik Öğretisinin Dört Başlığı Üzerine* (1922) kitabının kapsamlı bir değerlendirmesini yaptı (Ball, 1983: 100-115). Hugo Ball'in tarifine göre Schmitt, Roma yanarken hidrolik teorisi çalışan ender düşünürlerden birisidir. Bilindiği gibi, entelektüeller böyle durumlarda genellikle keman çalmayı tercih ederler (Ball, 1983: 100). Ball'in Roma benzetmesi gelişigüzel yapılmış bir benzetme değildi. Weimar Cumhuriyeti'nin ilanından kısa bir süre önce 1918'in sonunda gerçekleşen ilk büyük çaplı ayaklanma, Alman İşçi Konseyleri'nin Konsey sosyalizmi denemesiydi; kanlı bir biçimde bastırıldı. 1919'da Cumhuriyet'in ilanından başlayarak enflasyon, terör ve ayaklanmalar azalmak bir yana sürekli arttı. Cumhuriyet kurumlarının tecrübesizliği ve zayıflığı, siyasal istikrarın sağlanmasını zorlaştırıyordu. Hugo Ball bu ortama bakarak Schmitt'in *Siyasal Teoloji* kitabını yangın esnasında hidrolik teorisi çalışmaya benzetmiştir. Schmitt kitabında, düzen, egemenlik, devlet, diktatörlük, hukuk vb. gibi siyasal teorinin daima gündeminde yer alan kavramları yeni bir gözle yorumlamıştı. Kitabın amacı, genel olarak ulusal devletin, özel olarak da Weimar Cumhuriyeti'nin istikrarlı bir biçimde nasıl yönetilebileceğini ve bu doğrultuda oluşturulması gereken kurumları tartışmaktır. *Siyasal Teoloji,* Schmitt'in bu konu üzerindeki ilk çalışması değildir. 1919'da yayımlanan *Siyasal Romantizm* ve 1921'de yayımlanan *Diktatörlük*, *Siyasal Teoloji*'de incelenen konuları değişik yönleriyle ele almıştı. Bu nedenle, Schmitt'in egemenlik konusundaki düşünceleri incelenirken, bu üç yapıtın birlikte ele alınması doğru olacaktır.

İlk yayımlandığı 1922 yılından başlayarak siyasal teoloji kavramı Schmitt'in kitabı ve bu kitapta incelenen konularla özdeşleşmiş bulunuyor. Oysa siyasal teoloji kavramı ne ilk defa Schmitt tarafından kullanılmıştır ne de adının çağrıştırdığının tersine, dinsel bir tartışma, din-siyaset ilişkisinin incelendiği bir araştırmadır. Bu nedenle sorunun daha iyi anlaşılması bakımından, önce siyasal teolojinin ne olduğuna bakmak ve kavramın Schmitt tarafından neden özellikle tercih edildiğine değinmek gerekiyor.

A. *Siyasal Teoloji Nedir?*

Siyasal teoloji, siyasal topluluk ve dinsel düzenin karşılıklı ilişkisi, kısaca iktidar ve kutsallık arasındaki ilişkidir. Jan Assmann, konuyla ilgili çalışmasında, kavramın Hıristiyanlığa özgü olduğunu belirtiyor. Ancak, topluluğun adil, barış içinde bir arada yaşamasının bütün dinlerin ortak konusu olduğunu da ekliyor (Assmann, 1995: 24-25). Kavramın Hıristiyanlığa özgü olmasının nedeni, kutsallık ve iktidar ilişkisinin düzenlenme, kurumlaşma ve algılanma biçimlerinin Katolik kilisesinde geniş biçimde tartışılmış ve yorumlanmış olmasıdır. Siyasal teoloji, adalet, barış ve kutsallığın biraradalığından, yüce bir güce inanç ve onun emirlerine itaatten, vahyin, doğruluğun ve gerçekliğin tek ölçütü olduğu kabulünden yola çıkar (Faber, 1975:136). Doğruluk, adalet, barış, iyi bir yönetimin nasıl olması gerektiği ve mutluluğun kaynağı gibi konular, elbette siyasal teoloji kadar siyaset felsefesinin de konusu olmuştur. Siyaset felsefesi ve siyasal teoloji arasındaki en önemli fark, siyaset felsefesinde yukarıda belirtilen konuların akıl, diyalog, tartışma gibi seküler bir çerçevede ele alınmasıdır. Siyasal teolojide ise, vahiy, mucize, inanç ve itaat ele alınan konuların doğruluk ve geçerlilik ölçütlerinin ön koşuludur (Meier, 1995: 17-18). Siyasal teoloji, üstün ve karşı konulmaz bir iradeye itaat ve bu iradeye inanmadır. Bu noktaları göz önüne alarak, Schmitt'in kitabına neden siyasal teoloji adını verdiğine geliyoruz. Neden siyaset felsefesi değil de siyasal teoloji? Schmitt, egemenliğin temellerini tehdit eden modern dünyada, egemen otoriteyi yeniden tesis etmeyi amaçlamıştı. Schmitt'e göre, modern siyaset felsefesi 18. yüzyılın sonundan itibaren, egemenliği hukuk devletinde kurumlaştırmaya ve akılcılaştırmaya, egemenliği bölerek ve organikleştirerek meşrulaştırmaya çalıştı. Schmitt'e göre hukuk devleti (*Rechtsstaat*), normlarını ve varlık nedenini kendi işleyişinden türeten bir makina, Leviathan'dır. Gücü ve otoritesini kendi organik işleyişinden alan akılcı bir devlet modelini meşrulaştıran siyaset felsefesi, aynı anda hem siyaseti hem egemenliği ortadan kaldırmaktadır. Bunun nedenlerini bu kısımda (C) başlığı altında daha ayrıntılı biçimde tartışacağım. Şimdilik akılda tutulması gereken Schmitt'in siyasal teoloji kavramını siyaset felsefesine bilinçli bir biçimde tercih etmiş olmasıdır. Ancak üstün bir otoritenin varlığı ve bu varlığa duyulan inanç ve güven, modern dünyanın yarattığı kuraldışı durumlara karşı düzenin tesisini, düzenin istikrarını garanti edebilir.[6] Schmitt siyasal teoloji kavramını

kullanarak iki şeyi birden amaçlamıştı: Birincisi, dinsel otoritenin zayıflamaya başladığı modern dünyada otorite boşluğunun insanlarda yarattığı ontolojik zaafı telafi edebilecek bir siyasal mit oluşturmak; ikincisi, dinsel otorite boşluğu sonucu oluşan şiddet ve kaosun önü tamamen alınamayacağından, bu durumun bilincinde olarak kaosa müdahale edebilecek güçlü ve seri karar alabilen bir otoritenin siyasal formülasyonunu geliştirmek. Düzen/istikrar ve bunun karşısında kaos/şiddet çifti, Schmitt'in egemenlik kuramını anlamak bakımından anahtar konumdadır.[7]

B. *Hobbes'un Paradoksu*

Carl Schmitt için genellikle 20. yüzyılın Hobbes'u denir. Bu benzetme, yüzeysel açıdan bazı doğruluklar taşıyor olsa da, esasen yanlıştır. Hobbes, *Leviathan*'da, düzen ve istikrarın gerekliliğini mutlak iktidar ve otoriteyle açıkladı: *Autocritas non veritas facit legem*. Sanat tarihçisi Horst Bredekamp'ın dikkate değer yorumuna göre, *Leviathan*'ın kapak resmine yakından bakıldığında Leviathan'ın uzaktan zırh gibi duran giysisinin, aslında üç yüzden fazla insanın birbirine sarılmış etten duvarından oluştuğu görülür. Leviathan'ın ellerinde tuttuğu asa ve kılıç ancak onu canlı kılan insan yığınıyla kudret kazanır (Bredekamp, 1998: 914). Devletin doğuşu, bireysel iradenin egemene transfer edilmesiyle gerçekleşmiştir. Schmitt bu noktada Hobbes ile aynı düşüncededir. Ama bu, egemene gösterilen rızadan daha fazla bir şeydir. Tek ve güçlü bir otoritenin oluşması, gerçek toplumsal birliğin de temelidir. Leviathan ise bir yandan mutlak otoriteyi temsil ederken, aynı zamanda iktidarın dünyevileşmesini de temsil etmektedir. Schmitt Hobbes'ta, modern siyaset felsefesinin temellerini, bir kere kurulduktan sonra zaman ve mekân üstü niteliklere sahip düzenli çalışan bir makinanın akılcılaştırılmasını gördü. Hobbes'un paradoksu, dünyevileşen Leviathan'ın, egemenliğe yönelik iç ve dış tehdidi, sınırları içinden ya da dışarıdan gelen karşıt siyasal düzen talepleriyle karşılaşma olasılığını algılaya-

6. Schmitt, Burckhardt'ın iktidarın bütün kötülüklerin kaynağı olduğu tespitini eleştirerek, iktidar tarzları arasında ayrım yapmadan, iktidarın kendinde kötü olduğunu söylemenin, Tanrı'nın varlığını reddetmek anlamına geldiğini savundu. Schmitt'e göre, Ateizm ve nihilizm bile, iktidarın kaynağını din dışına taşımalarına rağmen, iktidarı kendinde kötü görmüyorlar. İktidarın kendinde kötü olduğu düşüncesi, kaosun kaderci bir kabullenilişinden başka bir şey değildir (Assmann, 1995: 29).

7. Schmitt siyaseti, varlığın somut bir kimlik kazandığı karar verme kapasitesi ve eylem alanı olarak tanımlamıştı (Figal, 1992: 254).

maması, daha da önemlisi, bu türden güçlü tehditler karşısında bile makinanın aynı düzende çalışabileceğini varsaymasıdır. Schmitt'e göre Leviathan en iyi ifadesini, kuraldışı durumların istikrarı ve düzeni tehdit ettiği bir dünyada, stratejik ve seri müdahale yeteneği olmayan, siyaseti devre dışı bırakan liberal hukuk düzeninde ve liberal felsefede bulmuştur (Schmitt, 1923). Schmitt, Leviathan'ı gerektiren nedenler konusunda Hobbes'la aynı düşüncede olması nedeniyle çoğu kez, Hobbes'un 20. yüzyıldaki takipçisi olarak görülmüştür. Bu, yukarıda belirtildiği gibi, ancak bir noktaya kadar doğrudur. Schmitt de Hobbes gibi, güvenlik arayışı ve risklerden kaçınma isteğinin modern devletin temelini oluşturduğunu düşünüyordu.

Modern dünya, dinlerin toplumun ve bireylerin yaşamına yön veren aşkın anlam çerçevesinin ortadan kalkışıyla birlikte, risk, kaos ve iç savaş tehdidiyle geçmişe oranla çok daha sık karşılaşmaktadır. Schmitt'e göre, siyaset bu çok yönlü istikrarsızlıkla yüzleşmek zorundadır. Leviathan'da öngörülen düzen, birbirinden farklı özellikler taşıyan bu çok sayıdaki risk ve tehditle başedebilecek bir donanıma sahip değildi. Kaosa müdahale edebilecek güçte bir otorite, kaosun tekilliğini ve düzenin aşkınlığını aynı anda düşünebilecek bir niteliğe sahip olmak durumunda olduğundan, siyasal otoritenin meşruluğuna aşkın bir üst çerçeve oluşturmak zorunludur. Bu, Leviathan'ın otomatik düzeninden farklı, devingen bir düzen anlayışına denk düşmektedir. Bu durum, Schmitt'in egemenlik anlayışında zaman içinde kaymalara neden olmuştur (Schmitt, 1919, 1921 ve 1922).[8]

Siyasal Romantizm (1919), kaosa son vermenin yol ve yordamını kendi şahsi özelliklerinde arayan yeni önderlerin, mitik kahramanların, kısaca Alman ve Fransız romantizminin eleştirisiydi. Dinler dünyayı anlama ve açıklamada önemlerini yitirirken bireysel dahileri ve kahramanlarıyla romantizm, modernliğin kaotik akışını durdurmayı vadeden en güçlü alternatif haline geldi. Kitle önderleri, dâhi sanatçılar, filozoflar kendilerini büyüsü bozulan dünyaya bu büyüyü yeniden kazandıracak formülü ellerinde tutan simyacılar olarak görüyorlardı.[9] Egemenliğin kişi iradesi ve keyfi ka-

8. Schmitt, kendi ifadesiyle, güncel sorunları mevcut kuramlara uyarlamaktan çok onlardan yeni bakış açıları geliştirilebilecek birer hammadde gibi yararlanmayı tercih eden bir düşünürdü. Weimar Cumhuriyeti'ndeki daimi kriz ortamı, Schmitt'in siyasal ve hukuksal formülasyonlarında sürekli değişiklikler yapmasını kaçınılmaz hale getirmiştir

9. Max Weber mevcut gerçeklikleri gözardı etmeyen, olması gerekenin olanaklı olandan farkının bilincinde, akıl gereği bir Cumhuriyetçiydi (*Vernunftrepublikaner*). Ama aynı zamanda, muhafazakâr bir milliyetçi olarak, Almanya'da istikrarı sağlayabilecek güçlü bir merkezi otoriteye daima sempatiyle bakmıştır. Karizmatik otoriteye verdiği özel önem, karizmatik otorite ve plebisit demokrasisi arasında bir orta yol bulma çabası, Weber'in güncel siyasal

rarlarla herhangi bir ilişkisinin olmadığını kanıtlayarak, dinin yerine bireysel kahramanlığı geçiren Alman romantizmini eleştiren Schmitt, *Diktatörlük*'te (1921) ve *Siyasal Teoloji*'de (1922), sonradan kendisine yöneltilen eleştirileri haklı çıkarırcasına, benzer bir egemen portresi çizmiştir. Schmitt, her ne kadar mevcut hukuk düzenine ve siyasal kurumlara uygun biçimde seçilmeyi egemenin kişisel değil, kurumsal özelliklerine dayanarak açıklasa da, egemenliği irade ve karar verme kapasitesi diye tanımladığı sürece, egemenin kişisel özellikleri kaçınılmaz biçimde siyasal teolojinin bir parçası olmak durumunda kaldı. Siyasal romantiklerin açmazı dediği, sonuçta Schmitt'in de açmazı oldu.

C. *Schmitt'in Siyasal Teolojisi*

Schmitt, siyasal romantiklerle kendi düşünceleri arasında temelden bir farklılık olduğunu düşünüyordu. Schmitt'e göre siyasal romantikler, kendi benliklerini dünyanın merkezine koyan, her olayı ya da olguyu bir merak ya da haz nesnesi kabul eden kişilerdir. Kendinden menkul, kendi kendilerini doğrulayan özgün bakış açılarında tarih, keyfi, seçmeci biçimde okunur; geçmişte varolup şu an yitirilen kurgusal bir dünyanın yası tutulur. Siyasal romantikler, somut sorunlar karşısında ütopik, reaksiyoner ve durumsalcıdırlar (*occationalist*). Schmitt, kendi siyasal düşüncesini, tarihin istenildiği gibi kurgulanıp yaşanamayacağını kabul etmesi nedeniyle gerçekçi diye tanımlar. Örneğin, kutsal iktidarın dünyevi iktidara dönüşmesi, demokrasinin kitlelere doğru genişlemesi, Schmitt açısından hayıflanılması gereken değil, veri alınması gereken gerçekliklerdir. Schmitt'i reddettiği ro-

konulardaki görüşlerinde önemli bir yer tutmuştu. Schmitt, Weber'in karizma kavramını protestan teolojiden, kavramın içini boşaltarak devraldığını belirtmekte, Weber'de karizmanın kitle önderliğine indirgendiğine işaret etmektedir. Bu, dinsel bir mitin (teolojik karizma) dünyevi bir mitle (romantik, milliyetçi kahraman) yer değiştirmesidir. Schmitt, Weber'in karizmatik otorite kavramında, her şeye kadir, dâhi romantik bireyin siyasetteki karşılığını bulmuştu. Bu nedenle "Siyasal Romantizm" aynı zamanda Weber'in de bir eleştirisidir (Bolz, 1983: 253 ve 1989). Aralarındaki incelikli yorum farklılıklarına karşın, Max Weber, çoğu kez Carl Schmitt'in otoriter öğretisinin ana kaynağı kabul edilmiştir. Bunun nedeni, aralarındaki farkı özenle vurgulamasına rağmen, Schmitt'in de benzer bir karizmatik siyaset anlayışını benimsemesiydi. Max Weber'in Weimar Cumhuriyeti'nin kuruluşunda ve Weimar Anayasası'nın hazırlanışındaki rolü ve katkıları için bakınız, Mommsen (1959). Schmitt ise Mommsen'in kitabındaki "Weber, dolaylı olarak Hitler'in önünü açtı ve Schmitt'in de manevi babasıydı" tespitini, öğrencilerinden birine yazdığı bir mektupta sarkastik bir biçimde eleştirmişti (Mohler, 1995: 270).

mantiklere yaklaştıran, bu gerçekçi yaklaşımını hukuksal ve siyasal düzeyde formüle ediş tarzıydı. Siyasal teolojinin ana teması olan egemenlik kavramı, Schmitt'teki romantik boyutun anlaşılması bakımından da önemlidir.

Schmitt'te siyasal teoloji, kutsallık halesini yitiren dünyada egemenliğin ve güvenliğin, kısaca düzenin nasıl tesis edilebileceği ve nasıl korunabileceği sorusuna karşılık geliyor. Bu nedenle, Schmitt'in egemenlikle ilgili çözümlemeleri çarpıcı teolojik benzetmelerle doludur. Şu örneği ele alalım: "Modern devlet teorisindeki bütün önemli kavramlar, sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır. Bunun nedeni yalnızca tarihsel gelişmenin bu yönde olması değildir (her şeye kadir Tanrı'dan her şeye kadir yasakoyucuya); söz konusu teorilerin sistematik yapısıyla da ilgilidir. Bunun kavranması, bu kavramların sosyolojik incelemesi bakımından da önemlidir. Hukuktaki kuraldışı, teolojideki mucizeye benzer. Geçen yüzyıllarda geliştirilen devlet konusundaki felsefi düşünceleri ancak bu benzetmenin farkında olarak kavrayabiliriz" (Schmitt, 1922: 51). Bir başka örnek: "Bir zamanlar Tanrı, yarattığı yeryüzü karşısında aşkın bir konumdaydı. Daha sonra egemen, devlet karşısında benzer bir aşkınlığa sahip oldu. Bu durum 19. yüzyılda değişti; 19. yüzyıl giderek artan bir oranda içkin (*immanent*) temsil tarafından yönlendirilmeye ve yönetilmeye başlandı" (Schmitt, 1922: 65).

Schmitt'te siyasal düzen, düzeni kuran ve koruyan, bir yandan düzen ile örtüşen ama öte yandan bu düzeni aşan bir otoriteye karşılık gelir. Bunu kabaca, düzeni kuran ve koruyanın düzene dışarıdan bakabilme ve yönlendirebilme kapasitesi olarak tanımlayabiliriz. Egemenlik, düzeni kuranın aynı zamanda düzenin dışında olduğunu varsayar. Schmitt'e göre, modern egemenlik anlayışı egemenliğin bu özelliğini kavramaktan uzaktır. Devlet organlarının varlığı, bu organlardaki hiyerarşik düzen, kamu otoritesinin organ iktidarı aracılığıyla sağlanması, egemenliği kamu otoritesine, kurumların varlığına ve işleyişine indirgemiştir. Böylelikle egemenlik, hukuk devletiyle bir ve aynı şeymiş gibi düşünüldü (Schmitt, 1922: 30 vd.). İşlerin normal biçimde yürütüldüğü durumlarda hukuk devleti, istikrarı ve düzeni sağlayan bir mekanizmadır. Ama kriz anlarında, siyasal irade ve egemenlik, devletin varlığı ve kurumların normal işleyişi tehdit altındayken, aynı mekanizma kendisini nasıl koruyacaktır? Daha önemlisi, kriz ya da kuraldışı durumu kim ve nasıl önceden tesbit edebilecektir? Bilindiği gibi, hukukta olaylar ancak gerçekleştikten sonra hukuk konusu olabilir. Siyaset hukuktan farklı olarak, olay olmadan önce, olayın niteliği konusunda ka-

rar verebilme ve buna önceden müdahale edebilme kapasitesidir. Schmitt, yasalarla belirlenmiş geniş yetkilere sahip bir otoritenin düzeni ve istikrarı sağlamak amacıyla, gerektiğinde düzeni geçici olarak askıya alabilme iradesine egemenlik demektedir: "Egemen, durumun kuraldışı olduğuna karar verendir" (Schmitt, 1922: 1).

Egemenin düzenle ilişkisindeki bu dışsallık, deyim yerindeyse, egemenin bir ayağının mevcut düzenin içinde, diğer ayağının düzenin dışında olması, Schmitt'in siyasal teolojisinin anlaşılmasında önemli sorunlar doğurdu. Birçok araştırmacı bu durumun Schmitt'in karşı çıktığı siyasal romantizmin ta kendisi olduğunu, Schmitt'in *Siyasal Teoloji*'de egemenliği, hukuk dışı, keyfi karar almaya indirgediğini belirtmişlerdir (Habermas, 1987; Löwith, 1984: 411). Ancak çoğu kez bu eleştiriler, Schmitt'te egemenliğin, mevcut düzeni ve istikrarı koruma ve sürdürme kaygısından kaynaklandığını gözardı ediyor. Bu sorunu daha iyi biçimde ortaya koyabilmek için, *Siyasal Teoloji*'den bir yıl önce yayımlanan *Diktatörlük* (1921) kitabına dönmek ve bu kitabın konusu olan, yeni bir düzen kurma (egemen diktatörlük) ve mevcut düzeni koruma (komiseryal diktatörlük) amacıyla egemenliğin kullanılması arasındaki ayrımı incelemek yerinde olacaktır.

Schmitt *Diktatörlük*'te, Roma hukukundan başlayarak 20. yüzyıla kadar egemenliğin aldığı değişik ampirik biçimleri ve bunların anayasa ve siyaset açısından taşıdığı teorik anlamı inceledi. Daha sonra *Anayasa Öğretisi* (1928) kitabında anayasanın maddi özellikleri bakımından ele aldığı kurucu-iktidar/tali-iktidar ayrımının ilk halini *Diktatörlük*'te bulmaktayız (Schmitt, 1928).[10] Schmitt, iç veya dış tehdit sonucu mevcut düzenin geçici olarak askıya alınmasına "komiseryal diktatörlük" adını verdi: "Diktatör, belirli bir anayasayı bu anayasanın ortadan kaldırılması tehdidine karşı korur" (Schmitt, 1921: 136). Burada ayırt edici özellik, komiseryal diktatörlüğün geçici olmasının yanı sıra, yalnızca icra yetkisine sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle, komiseryal diktatör, yasakoyucu yetkilere sahip değildir. Bugün bütün modern demokrasilerde varolan olağanüstü hal yasaları, Schmitt'in terimleriyle, komiseryal diktatörlüktür. Schmitt, Roma'da köle ayaklanmaları ya da sınır çatışmalarının artmaya başladığı dönemlerde, Konsül'ün diktatörlük yetkilerini ya kendisinde topladığını ya da Kon-

10. Schmitt'e göre anayasa, anayasa metni ve bu metne hayat veren kurucu iktidarın (halk iradesi) toplamıdır. Maddi anayasa kavramı, anayasayı yürürlüğe koyan kurucu iktidarı ve kurucu iktidarın siyasal açıdan türdeş iradesini ifade ediyor.

sül tarafından atanan bir kişi ya da grubu diktatörlük yetkileriyle donattığını; düzeni tehdit edenlerin düşman (*hostis*) ilan edildiğini ve savaşta düşmana yapılan muamelenin aynısının iç düşmana karşı da yapıldığını belirtiyor (Schmitt, 1921: 35). O halde komiseryal diktatör, tali iktidarın emrinde olan ve iktidar adına icra yetkisini kullanandır. Komiseryal diktatörlük elbette yalnızca Roma ile sınırlı değildi. Schmitt, erken dönem mutlaki yönetimlerin prens, papa ve imparatorların ve 1789 Konvansiyon yönetiminin de benzer biçimde olağanüstü dönemlerde komiseryal diktatörleri görevlendirdiğini kitabında örneklendirmektedir.

Egemen diktatörlük, Schmitt'in daha sonraki çalışmalarında, özellikle de *Anayasa Öğretisi*'nde ifade ettiği biçimiyle, kurucu iktidardır. *Diktatörlük* kitabında Schmitt daha sonraki ayrımlarından farklı olarak, mevcut yasaları ortadan kaldıran, onun yerine yeni yasa yapımına girişen her türlü müdahaleye egemen diktatörlük demektedir.[11] Cromwell'den 1793 Anayasası'na, Alman İşçi Konseyleri'nden Rus Devrimi'ne geniş bir yelpazede, mevcut düzeni ortadan kaldırmaya yönelik her türlü girişim, egemen diktatörlük başlığı altında toplanmıştır.

Weimar Cumhuriyeti, yeni kurulan bir düzen oluşu nedeniyle iç ve dış

11. *Anayasa Öğretisi*'nin çıkış noktası, halk egemenliği (*Volkssouveränität*) ve anayasanın bir halkın (*Volk*) türdeş kimliği (*Homogenität*) ve siyasal iradesini temsil etmesi meselesi, *Diktatörlük*'te henüz ayrıştırılmamıştı. Buna göre türdeş kimlik, bir halkın etnik, din, dil ve kader ortaklığından oluşur.

12. 48. madde devlet başkanına savaş ve iç savaş durumunda olayların seyrine müdahale hakkı veren ayrıntılı düzenlemeleri içeriyordu. Weimar Anayasası devlet başkanına kriz anında temel hakları düzenleyen 23. maddeyi (iletişim, yayın ve toplanma özgürlükleri vb. hakları) geçici olarak askıya alma yetkisini veriyordu. Bunun yanı sıra, federal devletin eyalet hükümetlerine el koyma, eyaletlerdeki mevcut yönetimlere işten el çektirme vb. olağanüstü egemenlik yetkileri, 48. maddenin geniş yorumlanmasıyla, devlet başkanına tanınan yetkilerden sayılmıştır. Devlet başkanının 48. maddeye dayanan yetkilerinin nereye kadar genişletilebileceği o dönemde şiddetli tartışmalara yol açmıştı. Schmitt, 48. maddenin ruhunun geniş yoruma el verdiğini, dolayısıyla devlet başkanının yetkilerinin kapsamının Anayasa'daki belli sayıdaki maddeyle sınırlanamayacağını iddia etmiştir. 1932'de, sosyal demokrat Prusya hükümetinin devlet başkanı tarafından görevden alınması nedeniyle Prusya hükümetinin Alman Reich'ına karşı açtığı davada, Reich'ın avukatlığını üstlenen Schmitt, kriz anlarında devlet başkanının yetkisinin, bir hükümeti görevden almayı da kapsadığını ileri sürmüştür. 48. maddenin ruhu Schmitt'e göre, kaosa müdahale edebilecek güçlü bir egemene olanak tanımaktadır. Kriz ya da kaosa uygulanabilecek bir norm olmadığı için de, devlet başkanının yetkisi, anayasanın maddelerine başvurularak sınırlandırılamaz. Bu tartışmayla ilgili ayrıntılar için bakınız, Blomeyer, 1999; Heckel, 1933: 197 vd.

1929 ekonomik buhranı sonrasında Schmitt, aynı mantığa dayanarak, devlet başkanının yetkilerinin ekonomik alanlara da müdahale edebilecek şekilde genişletilebileceğini savunan bilirkişi raporları hazırlamıştı.

tehditlere karşı zaaflar taşıyordu. Schmitt, *Diktatörlük*'te, Weimar Anayasası'nın devlet başkanına tanıdığı geniş yetkileri düzenleyen 48. maddesine[12] yönelik diktatörlük eleştirilerine karşı, diktatörlüğün değişik anlamları üzerinde ayrıntılı bir çözümleme yapmayı ve mevcut düzeni korumanın meşruluğunu, diktatörlüğün geneldeki olumsuz çağrışımıyla komiseryal diktatörlüğün herhangi bir ilişkisinin olmadığını göstermeyi amaçladı. Ancak bu, *Diktatörlük*'ten bir yıl sonra yayımlanan *Siyasal Teoloji* kitabı göz önüne alındığında, fazlasıyla tarihselci bir saptama olacaktır. Bilindiği gibi, Weimar Anayasası daha önceki Prusya hukuk düzeninden çok sayıda yasanın yanı sıra hukuk devleti geleneğini de devraldı. 1851 tarihli, işgal durumunda yürürlüğe girecek kuşatma ile ilgili yasa (*Belagerunszustand*) ve 1852 yılında çıkarılan Önleyici Gözaltı Yasası (*Schutzhaft*)[13] Weimar döneminde de yürürlükte kalmıştır.[14] Bu yasalar, siyasal düzenin güvenliğini sağlamada Prusya devlet geleneğinin devralındığının en önemli göstergesidir. Bu nedenle, düzenin korunmasına yönelik yeterince yasa var iken, Schmitt'in, cumhurbaşkanının yetkilerini geniş ölçüde artıran 48. maddeyi ısrarla savunması yalnızca komiseryal diktatörlüğün anayasal düzendeki yerini ve gerekliliğini kabul etmesiyle açıklanamaz. *Siyasal Teoloji*'de tanımlandığı haliyle, eğer egemen durumun kuraldışı olduğuna karar veren ise, 48. mad-

13. Her iki yasa da savaş, kuşatma, ayaklanma vb. olağanüstü hallerde (*Notzustand*) temel hakların geçici süreyle askıya alınmasını düzenliyordu. Yeri gelmişken Schmitt'in terminolojisinde, olağanüstü hal (*Notzustand*) ve kuraldışı durum (*Ausnahmezustand*) arasındaki farktan sözetmek yerinde olur. Olağanüstü hal, doğal felaketler gibi, doğrudan insan etkinlikleriyle bir ilgisi olmayabilecek olaylar karşında alınması gerekli tedbirleri ve bu yöndeki kurumsal düzenlemeleri ifade eder. Bu gibi durumlarda hangi kurumların, hangi yetkilerle, nasıl harekete geçeceği, ilgili yasalarda düzenlenir. Savaş gibi dış tehditler karşında alınması gereken tedbirler de *Belagerungszustand* başlığı altında toplanmıştır. Kuraldışı durum kavramı, ülke içindeki istikrarsızlıkla, terör, iç savaş ve devrim tehdidiyle, kısaca egemenlikle ilgili düzenlemelerle sınırlıdır. Dolayısıyla, bir halkın geleneksel yaşama adabını ve siyasal iradesini ortadan kaldırmaya yönelik tehdit karşısındaki tedbirleri kapsar. Bu tehdide karşı mücadele etmekle yetkili özne anayasada belirlenmiş olmasına karşın, mücadelede kullanılabilecek yöntemler anayasanın ve yasaların sınırları içinde kalmak zorunda değildir. Kuraldışı, kuralları yaşatabilmek için, dayandığı kuralları koruma refleksiyle, iç tehdit karşısında kuralları geçici süreyle askıya alabilme, kendisi kuraldışı olan tehditle kuraldışı yollardan mücadele edebilme kararlılığı ve iradesidir. Schmitt'e göre, kuraldışı, hukuksal bir düzenlemenin konusu olmaktan öte, kuraldışını yaratan ortam ve durumlarla birlikte ele alınmasi gereken felsefi, siyasal ve teolojik bir sınır kavramdır.

Ayrıntılı bir değerlendirme için bakınız, Boldt, 1972: 343-76.

14. 48. madde söz konusu maddelere ilişkin yeni bir düzenleme öngörmekteydi. Prusya'da olağanüstü hallerde yürütme erki askeri otoriteye aitti. Weimar Anayasası'nda ise, başta olağanüstü halin tanımlanması olmak üzere, olağanüstü durumlarda yürütme erki cumhurbaşkanı ya da onun tarafından atanan askeri veya sivil otoritelere aittir.

de Schmitt için egemenin kim olduğunun anayasa düzenindeki tanımıdır (Schmitt, 1922: 1).

Egemenliğin mevcut yasalar içinde tanımlanması konusundaki ısrarlı tutumu, Schmitt'in anayasa hukukundaki mesleki deformasyonuyla açıklanamaz elbette. Schmitt burada, sonraki çalışmalarında daha net biçimde formüle ettiği *Nomos* (yasa) ve *Gesetz* (yasa) ayrımına dayanıyor. Nomos, Schmitt'e göre, belirli bir toprak parçası üzerinde, şeylerin oluşu ve düzeni hakkındaki gelenekler, meşruluğunu bu geleneklerden alan somut bir hayat tarzı ve bu hayat tarzının içerdiği kurallardır. *Gesetz* ise, pozitif hukuktaki anlamıyla, yasanın karşılığıdır. *Nomos*'a dayanmayan herhangi bir *Gesetz* içi boş bir kurallar yığınından başka bir şey değildir. Eğer *nomos* şeylerin oluşu, doğası ve süreci hakkında meşruluğunu geleneklerden alan bir oydaşma ise, her *nomos* bir iradenin ve bu iradeyi oluşturan türdeş bir halkın varlığına işaret eder. Bu haliyle egemenlik, hem düzenin kurallarına (*Gesetz*) hem de bu kurallara dayanak oluşturan iradenin türdeşliğine ve gelenekselliğine (*Nomos*) atıfta bulunur.

Siyasal Teoloji, incelediği konu itibariyle *Diktatörlük*'ün bir devamı olmakla birlikte, egemenliğin kaynağı konusunda geliştirilen yeni düşünceler bakımından *Diktatörlük*'ten ayrılır. Daha önce de belirtildiği gibi, *Diktatörlük*'te Roma'dan 20. yüzyıla uzanan geniş bir olgusal döküm ve bu olguların egemenlik açısından sınıflandırılması yapılmıştı. *Siyasal Teoloji*'de ise, egemenliğin kaynağı ve bu kaynaktaki dönüşüm süreci ele alınmıştır.

Roma İmparatorluğu ve Rönesans dönemi İtalyan şehir devletlerindeki siyasal yapı, Aristoteles'in ve Polibus'un söz ettikleri karma anayasa modeliydi. Bu model, siyasal farklılık ve toplumsal çatışmaların baştan reddedilmesi yerine bunların uzlaştırılmasını öngörür. Bunun doğal sonucu, değişik düzeylerde, demokratik, oligarşik ve aristokratik temsile dayalı karma yönetimdi. Mezhep kavgaları ve dinsel savaşlar, İngiltere ve Kıta Avrupası'nda karma anayasa modelini olanaksız hale getirdi. Teritoryal devlet, mezhepcilik ve bölgeciliğin neden olduğu dinsel savaşların önlenmesi çabalarının bir sonucuydu. Karma anayasacılık ve dinsel otorite yerini, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan kralın mutlak egemenliğine bıraktı. 1648 Vestfalya Barışı bu sürecin başlangıç tarihidir. Schmitt'in egemen tanımı, mutlaki otoritenin kudretini kutsal ve dünyevi iki ayrı kaynaktan alan ve bu iki kaynağı tek bir bedende birleştiren, Reformasyon sonrası egemen ve egemenlik anlayışına dayanıyor. Bu dönemi ve bu dönemde siyasal teolojinin kazandığı yeni nitelikleri Schmitt'in siyasal teolojisiyle bir-

likte ele alan Hermann Kantorowicz, *Kralın İki Gövdesi: Ortaçağın Siyasal Teolojisi Üzerine Bir Çalışma* adlı kitabında yeni egemenin, yerin ve göğün mutlak temsilcisinin, egemenlik anlayışında yarattığı sorunları ele almıştı (Kantorowicz, 1990). Tanrısal vasıflarla donatılmış ve bu anlamda hem yeryüzüne hem de gökyüzüne karşı aşkın bir nitelik kazanan yeni egemen, bu vasıflarına ters düşen ölümlü bir bedene sahipti. Egemen, her şeyin hâkimi ama yine de insan türünün diğer canlıları gibi, yalnızca ölümlü bir yaratıktır.

Egemenliğin siyasal teolojik yönünü kuramlaştıran önde gelen düşünürlerden biri Jean Bodin'dir. Bodin, genellikle mutlaki monarşinin en önemli meşrulaştırıcısı kabul edilir. Ama Bodin bile, egemenin verdiği her kararın doğruluğun tek ölçütü olduğunu düşünmüyordu. Örneğin, 1576'da yazdığı *Les Six Livres de la République*'in ilk kitabının 8. bölümüne bakıldığında, devletin toplayacağı vergi miktarlarının zümrelerin onayıyla belirlenebileceğini savunduğu görülür. Bu kuralın tek istisnası, "si le necessite est urgente" (gereklilik ve aciliyet) durumudur. Ancak bu durumda kral, vergi miktarlarını zümrelere danışmadan kendisi belirleyebilir.[15] Schmitt, egemenin karar verme ayrıcalığını ve durumun gerektirdiği hallerde kendisinin yasakoyucunun işlevini üstlenmesini Bodin'in acil durum kavramından devralmıştır.[16] Egemenin neyin öncelik taşıyıp taşımadığı konusunda karar verme yetkisi, topluluğun *nomos*'u olan kutsal niteliklerce belirlenir.

Kantorowicz, modern siyasetin ve modern devletin, Ortaçağ dinsel dünya görüşünden simgesel ve kurumsal düzeylerde pek çok şey devraldığı konusunda, Schmitt'le aynı görüştedir (Faber, 1998: 166-7). Schmitt'ten ayrıldığı nokta, kralın iki gövdesi anlayışında, egemenin kararlarının keyfi olmadığı, gerektiğinde kutsal gövdesi uğruna dünyevi gövdesinin feda edilebileceğiydi: "Kralı savunmak için kral ile savaşıyoruz" (Kantorowicz, 1990: 44). Bu şiar egemenliğin denetlenmesi ve paylaşılmasında zaman içinde daha dengeli bir devlet ve siyaset anlayışının temellerini oluşturdu. I. Elizabeth dönemi yargıçlarından Brow'un söylediği gibi, "kral yalnızca bir addır... Halk ve zümreler varolduğu sürece varolabilen..." (Kantorowicz, 1990: 46). İki gövde anlayışına göre, gerektiğinde dinsel ve dünyevi

15. Aktaran: Holmes, 1995: 108.

16. Schmitt'e göre egemen, *nomos*'un bir parçasıdır. Bu nedenle egemen, romantik bireysel kahramandan farklıdır. Pozitif hukukun işlevi burada ortaya çıkıyor. Egemen, en iyi değil, parçası olduğu düzenin koruyucusu ve kollayıcısıdır ve egemenin egemen olmasını sağlayan, siyasi otoritenin işlemlerini düzenleyen yasalardır (*Gesetz*).

yönleri karşı karşıya getirilen kral, yumuşak bir geçiş süreci sonunda, yetkilerini belirli gruplarla paylaşmaya başladı. Kantorowicz'de Restorasyon, kralın kutsal otoritesine atıfta bulunarak, fiziksel kapasitesini sınırlama anlamını taşıyor. Ama Kantorowicz'in de belirttiği gibi, bu durum sadece İngiltere'ye özgüydü. Kıta Avrupası'nda özellikle Fransa ve Prusya'da bu iki otoritenin tek bedende özdeşleşmiş olduğunu görüyoruz. Örneğin, Fransız Devrimi aynı kutsallık anlayışını bu kez kolektif bir bedene aktardı: Halk egemenliği. Kantorowicz'e göre, kral ya da halk, her kim kendi gövdesine kutsallık atfediyorsa, orada terör ve keyfi karar iç içe geçer. Bu nokta, Schmitt'i Kantorowicz'den ayıran en önemli noktadır (Faber, 1998: 170). Çünkü Schmitt'e göre, egemenliğin kaynağı egemenin kutsal özelliklerinde yatmaktadır. Egemen bu iki özelliği tek bir bedende özdeşleştirebildiği sürece her konuda ilk ve son sözü söyleyendir; egemen karar verme kapasitesiyle doğru orantılı olarak kaosla mücadele edebilir. Gerçi Schmitt egemenliğin kaynağını bu özdeşlikte, yani yeryüzü ve gökyüzü özdeşliğinde görüyorsa da, egemenin kararlarının keyfi mi, yoksa kutsal mı olduğu konusunda bir şey söylemiyor. Ancak dolaylı yollardan, Schmitt'teki nomos-egemenlik ilişkisini yorumlayarak, egemenin kutsal özelliklerini, bu kutsallığa inanan bir halktan aldığını, *Nomos*'un egemenliği olanaklı hale getirdiğini söyleyebiliriz.

D. *Kuraldışı Durum ve Egemenlik*

Eğer modern devlet ve siyaset anlayışı, sekülerleşmiş teolojik kavramlardan oluşuyorsa, bunu en kolay görebileceğimiz yer, egemenlik sorunudur. Daha önce, Schmitt'in, herhangi bir tarihsel dönemi mutlaklaştırma eğiliminde olmadığını, geçmişin yüceltilmesini reddettiğini belirtmiştik. Schmitt'in asıl sorunu, kutsallık temellerini yitirmiş, kaotik bir dünyada siyasal düzenin nasıl varolabileceğiydi. *Siyasal Teoloji* bu sorunun çözümünde iki ana damara yaslanmıştır. Bunlardan biri, İspanyol monarşisti Donoso Cortes'in dinsel mucize ve kuraldışı durumlar arasında kurmuş olduğu benzeşim, diğeri ise, Protestan filozof Sören Kierkegaard'ın karar vermeyle ilgili yazılarıydı (Kodalle, 1983: 303; Mayorga, 1999: 1017-1018).

Fransız Devrimi sonrasında, bütün Avrupa'yı derinden etkileyen evrensel ölçekli ikinci büyük devrim dalgası 1848 Ayaklanmalarıydı. 1848'in hemen ertesinde bu dönemin yarattığı korkuyla Donoso Cortes, toplumun hiyerarşik zümre düzeninin devrimden nasıl korunabileceği konusunda

popüler yazılar yazdı. 1848 tarihli "Diktatörlük Üzerine Söylev" bunların en önemlilerinden biridir (Cortes, 1996).[17] Cortes'e göre, devrim tehlikesini önlemede liberal düzen etkisiz (parlamentoda sonu gelmek bilmeyen tartışmalar rejimle ilgili sorunlarda karar almayı engelliyordu), monarşiler kendi meşruluk krizlerini atlatamadıkları ölçüde yetersiz, yasalarsa çaresizdir. Dolayısıyla devrim tehlikesini ne kiliseye güvenerek ne de monarşinin gücüne dayanarak bertaraf etmek mümkündür. Eğer her devrim toplumsal hiyerarşi karşısında bir başkaldırı ise, bu başkaldırıya aynı sertlikte cevap verebilecek, amacı geleneği korumak olan, güçlü bir kişiliğe gereksinim vardır. Bu nedenle diktatör, mutlaka teolojideki mucizeye benzer, bilgili, seri kararlar alabilen ve esas amacı mutlak adaleti yeniden kurmak olan kişi olmalıdır (Cortes, 1996: 114-115).

Donoso Cortes toplumun birliğini sağlayan gücün dinsel otorite ve inançlar olduğunu düşünmekle birlikte, ki bu açıdan klasik Katolik bir muhafazakârdır, bu düzenin dinsel araçlarla sağlanamayacağının farkında olan rasyonalist ve pragmatist bir düşünürdü. Cortes, devrimlerin yarattığı kaosun üstesinden gelebilecek, duruma göre rasyonel ve irrasyonel olabilecek, mucizevi bir güç arayışındaydı. Bu güç, yaşanılan tehdidin farkında, bilgili ve inançlı bir önderde, diktatördedir. Ancak böyle bir önder kuraldışı durumlara, kuralların dışına çıkarak yanıt verebilir. Stratejileri olağanüstü esnek, hareket kabiliyeti olan bu önder, bilgili ve inançlı olmak zorundadır, çünkü esas amacı kuraldışına çıkarak kurallara ve düzene yeniden işlerlik kazandırmaktır.

Kierkegaard, Tanrının toplumsal aidiyetimizin ve bireysel varlığımızın biçimlenmesinde tek otorite olmaktan çıkmasıyla birlikte, yeryüzünde korku ve tedirginliğin hâkim olmaya başladığını, ancak yine de, eylemlerimizde ve kararlarımızda, bütün bu tedirginliğimize rağmen, yeni aşkın ölçütler aramaktan vazgeçmediğimizi belirtmişti. Şimdi kuraldışı durumların varlığının daha çok bilincindeyiz; dünya aynı anda bizi hem tedirgin ediyor hem de karar almaya ve eylemde bulunmaya zorluyor (Kodalle, 1983: 308). Bu durum, genel ölçüt arayışı kadar bu ölçütlerin her tekil durum için ne ölçüde geçerli olduğu ya da tekilin bu genel ölçütleri nasıl belirledi-

17. Schmitt, Ernst Jünger'e yazdığı 13 Kasım 1947 tarihli mektupta, Cortes'in "Diktatörlük" başlıklı makalesinin düşünceleri üzerinde ne denli etkili olduğunu şu sözlerle ifade ediyordu: " Cortes'in 4 Ocak 1849 tarihinde verdiği bu söylev, bana göre, kendi türünde dünya edebiyatının en önemli şaheseridir. Perikles, Demosthenes, Cicero, Mirabeau ya da Burke buna bir istisna teşkil etmiyor" (Schmitt, 1999: 214).

ği sorununu da gündeme getirmiştir.

Schmitt, Cortes ve Kierkegaard'dan yola çıkarak, norm, kural ve kuraldışı arasındaki ilişkiyi, modernliğin kutsallığın büyüsünü bozduğu ortama yerleştirdi. Bodin, kralın acil durumlarda zümre temsilcilerine danışmadan vergi miktarını belirleme yetkisini, yani kralın bu konudaki ayrıcalığını belirtmişti. Dikkat edilirse, bu ayrıcalık kralın kutsal otoritesinden kaynaklanmaktadır. Otoritenin kaybolduğu modern dünyada acil durumlarda kim karar verecektir? Eğer böyle bir kararı verecek varsa, bu ayrıcalığı nereden geliyor? Hem Cortes hem de Kierkegaard, farklı açılardan, karar verme gerekliliğinin önemini vurgulamışlardı. Schmitt aynı yolu izleyerek modern dünyada egemenin kişisel özellilerinden çok, karar verme ayrıcalığından, 16. yüzyıldan bu yana önemini yitirmeyen egemenin ayrıcalıkları sorunundan yola çıktı. Bu anlamda egemenin kral, parti, halk ya da oligarşi vb. olup olmamasının tözsel bir önemi yoktur. Ama Schmitt gerçekçi bir gözlemci olarak, siyasal düzenin monarşiden demokrasiye dönüştüğünün, eşitliğin zümre hiyerarşisini ortadan kaldırdığının farkındaydı. Bu nedenle, egemenin kimliğinin tözsel açıdan bir önemi olmamakla birlikte, görgül açıdan, bu kimliğin halk egemenliğine dayalı, demokratik bir hukuk devletinden türetilmesi gerekliliğini kabul etmişti. Burada Schmitt için önemli olan, halk egemenliğinin de kendi kutsallık halesine ihtiyacı olmasıydı (Schmitt, 1922: 24).

Eğer egemenlik karar verme ve bu kararı yürürlüğe koyabilme kapasitesi ise, egemenliğin niteliği ve gücü düzenin normal koşullarda nasıl işlediğiyle ilgili değil, düzeni tehdit eden iç ve dış kuraldışı durumlarda karar verme kapasitesiyle doğru orantılıdır. Bu nedenle, Cortes'den farklı olarak Schmitt, yasaların ötesine giden ilahi bir adalet ve bu ilahi adaleti gerçekleştirebilecek diktatörün kişisel özelliklerini ve ahlaki değerlerini bir kenara bırakmış, halk egemenliğinde *nomos*'u temsil eden kuralları, gerektiğinde kural dışına çıkarak koruyabilecek bir siyasal düzen arayışına girmişti. Schmitt'te mucize, egemende değil, egemenliktedir. Bunu biraz daha açalım.

Mucize, egemenliğin korunması için, gerektiğinde düzenin askıya alınmasındadır. Cortes, düzeni sağlayabilmek için bilgili ve inançlı romantik bir kahraman hayal ediyordu. Schmitt ise tersine, kuraldışı durumları öngörebilen bir kurallar sistemi kurmayı istemektedir. Buraya kadar söylenenler, Schmitt'i klasik bir diktatörlük savunucusu ya da meşrulaştırıcısı gibi gösterebilir. Her ne kadar yukarıda bunun böyle olmadığı vurgulanmaya çalışılmışsa da, Schmitt üzerine yapılan yorumlardan çıkan genel tab-

lo bu yöndedir (Derrida, 1990: 977; Krackow, 1990). Oysa Schmitt'in düşüncesindeki özgünlüğü anlamak, geleneksel muhafazakârlardan farkını görebilmek bakımından egemenlik ve kuraldışı durum bağıntısını daha yakından incelemek gerekiyor.

Kuraldışı durumlar ve dinlerdeki mucizenin birbirine benzetilmesinin nedeni, kuralın ne olduğunun, kuralların kendisine dayanarak açıklanamaması; belirli bir zaman ve mekân içinde oluşan kuralların, kuraldışı durumlar karşısında geçersiz olmasıdır: "Kaosa uygulanabilecek bir kural yoktur". Schmitt, 20. yüzyıl avangard sanatlarında amaçlanan şok etkisini siyasal teoriye taşıyarak, kuraldışının kuralları belirlediğini, dönüştürdüğünü, koruduğunu, bu nedenle egemenliğin bir sınır kavram (*Grenzbegriff*) olduğunu ortaya koydu. Ancak sınırlara giderek sınırın ne olduğunu, sınırın içinde kalanları, bunların doğasını, şeylerin oluş düzeni ve işleyişini anlayabiliriz. Sınırları saptamak, yeniden düzenlemek ve korumak, sınırların içinde kalınarak yapılabilecek bir şey değildir; sınırların dışına çıkabilen sınırın kendisini ve sınırın içindekileri net bir biçimde görebilir. Schmitt'e göre egemenlik, egemenliğin sınırları içindeki düzeni bu sınırların ötesine geçebildiği sürece koruyabilir. Bu felsefi saptamanın Weimar Almanyası'ndaki karşılığı şuydu: 19. yüzyıldan başlayarak Alman devlet kuramcıları ve hukuk felsefecileri, egemenliği tali iktidardaki organ egemenliğine indirgeyerek egemenliğin devlet organları arasındaki bir yetki düzenlemesinden başka bir şey olmadığını düşündüler. Weimar Anayasası da, yeni kurucu iktidarın kendini koruma refleksiyle, kamu düzeniyle halk egemenliğini bir ve aynı şeymiş gibi düşünmeye çalışan ancak bunda başarılı olamayan bir sentezdi. Schmitt'te de tali iktidar ve genel anayasa düzeni, rejimin işleyiş koşulunun esasını oluşturmaktadır. Schmitt, öte yandan da, siyasetin buna indirgenemeyeceğini; siyasetin ve devletin, düzeni koruma ve yönlendirme işleviyle herhangi bir organ iktidarından farklı olduğunu kanıtlamaya çalışıyor. Bu nedenle devlet ve siyaset, egemenliği öngerektiriyor. Egemenlik ise, kuraldışı durumlar karşısında yeni stratejiler geliştirebilen esnek ve enerjik bir karar verme iradesi ve müdahale edebilme kapasitesidir.

Schmitt'e göre siyaset, liberal siyasette olduğu gibi, siyasal müzakere yoluyla kararların alındığı ve yürürlüğe konduğu bir prosedüre indirgenemez (Schmitt, 1923: 13-14). Çünkü müzakere, düzenin normal biçimde işlediği dönemin aracıdır. Kitle partileri çağında, modern dünyada sürekli değişen uluslararası dengeler ve iç ve dış tehdit karşısında egemenlik, bir ayağı işlerin normal seyrine döndürülebilmesinin koşullarını oluşturma,

diğer ayağı tehdidin hangi durumlarda kuraldışı bir boyut kazanabileceğini saptama ve buna müdahale edebilme yeteneğidir. Bu nedenle egemenlik, sınırların içinde kalarak sınırları düşünebilme, sınırların dışına çıkarak sınırları görebilme iradesidir. "Kurallar kendi başına hiçbir şeydir. Kuraldışı ise her şey. Kuraldışı, kuralları bütün tekilliği ve evrenselliğiyle birlikte enerjik bir biçimde düşünür" (Schmitt, 1922:14). Kuraldışı, kaosu önceden öngörebilen ve gerektiğinde mevcut kuralları geçici süreyle askıya alabilen bir egemenlik anlayışını zorunlu kılıyor.

Görüldüğü gibi Schmitt geleneksel bir muhafazakâr düşünür değildir. Kuraldışı durumlar, tekil özellikleri nedeniyle aktif ve sürekli bir dikkati gerektirir. Bu durum Schmitt'i sürekliliklerden çok kesintilere, gelenekten çok kaosla ilgilenmeye yöneltti. Bunun Weimar döneminin yarattığı siyasal kaygılarla yakından ilişkili olduğunu biliyoruz. Komünist ve faşist ayaklanmalar karşısında mevcut yasaların düzeni korumaya tek başına gücü yetmiyordu. Buradan, kurucu iktidar veya egemen diktatörlükle mücadelenin, mevcut hukuk düzeni içinde kalarak yürütülemeyeceği sonucu çıkıyor. Öte yandan, iktidara yönelik her muhalif talep yerine geçmeyi amaçladığı iktidarın normal durumunu veri aldığı, kendisi iktidara geldikten sonra kendi düzenini yerleştirmeyi, normalleştirmeyi amaçladığından, Schmitt açısından, egemen diktatörlükle mevcut iktidar arasında mantık, yapılanma ve hedefleri bakımından sanıldığı kadar büyük bir fark da yoktur. Nitekim, Weimar Anayasası da yeni bir kurucu iktidara dayanıyordu, cumhurbaşkanına tanınan geniş yetkiler, daha önce ulusal devletlerde egemenliğin tanımlanma tarzıyla uyum içindeydi.

Egemenliğin kuraldışı durumlarda karar verme kapasitesi diye tanımlanması, modern dünyada kutsallığın önemini yitirmesine rağmen bütün siyasal kavramların eski kutsallık halesinden devralınmış, sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğu iddiası, siyasal teolojinin mevcut devlet kuramlarıyla bir hesaplaşmayı aşan, bunun ötesinde bir amacı olduğunu gösteriyor. Teoloji, modern döneme kadar, dünyanın anlamlandırılmasına önemli katkılar yaptı. Modern dünyada aynı işlevini sürdürmesi olanaksızdır. Günümüzde bu işlevi yalnızca siyasal bir ontoloji yerine getirebilir ve getirmelidir. *Siyasal Teoloji* bu tezin kanıtlanması çabasıydı.

Heinrich Meier *Carl Schmitt'in Öğretisi*'nde (1994), Schmitt'in siyasal teoloji kavramını daha önceki dinsel tartışmalardan ya da Stoa ve Varro gibi düşünürlerden değil, Bakunin'in *La Theologie Politique de Mazzini et*

l'Internationale (1871) başlıklı kitabından aldığını, devlet ve iktidar konusundaki bütün muhafazakâr retoriğine rağmen, siyasal görüşleri bakımından Schmitt'in iflah olmaz bir irrasyonel muhafazakâr anarşist olduğunu iddia etmektedir (Meier, 1994: 1. Bölüm). Bu iddianın doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte, Schmitt'in egemenlik konusundaki görüşlerini dönemin avangard sanat ve düşünce akımlarıyla etkileşim içinde oluşturduğu bilinmektedir.[18]

Walter Benjamin, Schmitt'in *Siyasal Teoloji*'de geliştirdiği kavramları kendi sanat felsefesi araştırmalarında kullanırken, basitçe Schmitt'in kavramlarını alıp kendi araştırmasına uyarlamadı; modernliğin gelişim sürecinde kutsallık ve egemenliğin oynadığı rolü ve bu roldeki dönüşümün ne anlama geldiğini tartıştı. Schmitt'in kavramlarını kendi çalışmalarında bir karşılaştırma ölçütü olarak kullandı. İkinci kısımda, Benjamin'in Alman Barok dönemi yas oyununda egemenlik ve modern dönemde egemenliğin dönüşümü hakkındaki incelemesini ele alıyorum.

II. *Alman Yas Oyununun Kökeni'nde Egemenlik ve İktidar*

Benjamin, *Alman Yas Oyununun Kökeni*'nde modernliğin 17. yüzyılda temsil edildiği haliyle tarihsel içeriğini ve bunun modernlik düşüncesindeki köklerini incelemiştir. Kitabın başında yer alan, anlaşılması güç, bilgikuramsal-eleştirel önsözde, modernliğin kökenlerini anlamanın yöntemsel sorunlarına değindi. Bu kötü şöhretli önsöze bu kısmın sonunda yeniden döneceğim. Önce, *Alman Yas Oyununun Kökeni*'nin kısa bir özetini sunmak istiyorum. Belki böylelikle Barok dönemin Benjamin'de kuramsal açıdan neyi temsil ettiği daha iyi anlaşılabilir.

Benjamin, Alman yas oyunundaki ayırt edici özellikleri gösterebilmek amacıyla, önce yas oyununu Yunan tragedyasıyla karşılaştırmıştır. Benjamin'in Alman yas oyunu konusundaki düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için aynı yolu takip etmek uygun olacaktır. Yunan tragedyasında tragedya-

18. Örneğin, Ernest Jünger'deki savaşçı motifi Schmitt'in "siyasal kavramından" (Begriff des Politischen) esinlenmiştir. Schmitt ise Jünger'in modern teknoloji konusundaki eleştirilerinden etkilenmiştir. Schmitt, Alman dışavurumcu şiirinde, özellikle Däubler'in yapıtlarında, kendi çözümleme yöntemi ve üslubu ile paralellikler bulmuştu. Bu konuda bakınız, Villinger (1995). Dostoyevski'nin, gelenekten kopuşun insanlık tarihinde yarattığı dram, doğurduğu şiddet konusundaki düşünceleri de, Schmitt'in siyaseti bir üst çerceveye yerleştirme çabalarını etkilemişti; bkz. Schmitt, 1991: 10.01.1948, 13.06.1948 ve 21.12. 1948 tarihli günceler.

nın doğuş anını önceleyen mitik bir düzen vardı. Tragedya, bu mitik düzene karşı çıkan kahramanın etrafında gelişir. Tragedyada kahramanı kahraman yapan mitik düzene karşı çıkışıdır. Bu karşı çıkışın sonu ölümdür. Kahramanın ölümü, daima bir fedakârlık, bir vazgeçme olarak algılanır. Kimin için, ne için feda etme? Kahraman, kendini feda ederek toplumun geleceğini kurtarır (Benjamin, 1972, c. 1: 112). Mitik düzen, çoktanrılı yapısı gereği, herhangi bir aidiyeti, hiyerarşik bir otoriteyi dışlar; bu düzenle özdeşleşmek olanaksızdır. Bu nedenle mitik düzen demoniktir. Tragedya, kahramanın kendisini feda edişiyle birlikte, bu demonik düzenin, bu çift anlamlı yapının ortadan kalkışına, herhangi bir şeye ait olmanın onunla özdeşleşmenin olanaklı olabileceği bir ilkenin, bir durumun ortaya çıkışına tanıklık eder. Eski Olympos Tanrılarının hakları yeni, bilinmeyen bir Tanrı adına ilga edilir (Benjamin, 1972: 109). Kahraman ölerek kendisini feda etmiştir ama bu feda edişle birlikte aynı zamanda yeni bir evrensel düzenin, yeni bir toplumsal yapının da müjdesini vermiştir. Bu düzenin adı, halk topluluğudur (*Volksgemeinschaft*) (Benjamin, 1972: 124).[19] Tragedyanın ana sorunu, kahramanlardır. Kahramanın suskunluğu ve kendisini feda edişinde peygamberliğin ilk kıvılcımlarını görürüz. Bu aynı zamanda benliğin de ortaya çıkışına ve zaferine işaret etmektedir. Bireysel bir benlik değildir bu. İnsan, Tanrı ve her ikisini de toplulukta cisimleştiren kolektif bir benlik. Kahraman, suskunluğuyla, ölümüyle, mitik düzenin karşısında kendisini feda etmeye karar vermiş, böylelikle başka olasılıkların önünü açmıştır.

Tragedyanın yeni bir toplumun nüvelerini taşıması, taşıdığı dört farklı özellikte görülebilir. Agonistik (yarışmacı) özellik, kahramanın mitik düzeni reddetmesiyle başlar. Dava ve mahkeme, tragedyanın geliştiği asıl ortamdır. Burada kahraman, mitik düzeni, bu düzenin yasalarını, bu yasaların dilini konuşmayı reddedip susarak aşar. Kahraman, karşı çıktığı mitik düzenin ayrıcalıklı, güçlü tanrılarıyla eşit olduğunu mahkemede gösterir. Ama kahraman, yasalarını reddettiği düzenin yargıçlarıyla kendini eşit görmez, susar. Üçüncü özellik, kahramanın ölümüyle birlikte ortaya çıkan yeni düzen olasılığını ve bunun gereklerinden biri olan, yeni toplanma, bir araya

19. *Volksgemeinschaft,* organik bir bütün olan halkın saf ve değişmez, kültürel, dinsel, ulusal değerlerine, antropolojik açıdan türdeş bir halka karşılık gelir. Bu nedenle de son derece muğlak ve tehlikeli bir kavramdır. Benjamin, *Volksgemeinschaft*ı mesiyanik anarşist bir perspektiften, özerklik temelinde tanımlayarak, *Volksgemeinschaft*ın kendi kaderini kendisinin tayin ettiğini belirtiyor. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, *Volksgemeinschaft* etnik ve dinsel köktenciliğe de açık kapı bırakan son derece muğlak bir kavramdır.

gelme biçimlerini gösterir. Bu yeni ifade biçimi anfitiyatroda sergilenir (Benjamin, 1972: 120; Weber, 1991: 481 vd.). Dördüncü özellik, tiyatronun işlevsel kullanımıyla ilgilidir. Tiyatro, anfitiyatroda yeni düzenin mahkemesine dönüşmüştür. Yeni düzen, reddettiği mitik düzenin araçlarını tekrar ederek, örnek alarak, bozarak, değiştirerek kendisine yol açar. Bu yalpalamanın nedeni, tragedyanın öznesi olan kahramanın, bütün bu süreçte sessiz kalışıdır. Onun ölümüyle ortaya çıkan yeni olasılıklar, kendilerine sürekli bir dil, yeni bir aşkınlık (*Transzendenz*) bulabilmiş değildir henüz (Benjamin, 1972: 122-3).

Sokrat'ın savunması, tragedyanın tamamlanması ve ölümüdür. Kahraman artık, ölümüyle yeni bir düzenin kapılarını açmaktan vazgeçmiş, pedagojik ve ironik sesiyle ölümün tragedyada oynadığı role son vermiştir (Benjamin, 1972: 123). Benjamin'e göre, Sokrat, kahramanın tragedyada kendisini feda ederek ortak bir kimlik oluşturulmasına yaptığı katkıyı ortadan kaldırdı; bu gizemli katkıyı sekülerleştirdi. Sokrat konuşarak, karşı çıkılan mitik düzeni önemsizleştirdi. Başkaldırılan şey önemini yitirirken, başkaldıranın gerekçeleri ve bunun temellendirilmesi önem kazandı. Sokrat'ın ironik sesi, tragedyanın öncesini, oluşumunu ve vaat ettiği yeni düzeni ortadan kaldırdı. Böylelikle Sokrat'la birlikte kahraman sesine kavuştu, başkaldırı gerekçelerini sıraladı ve karar vereceklere esas kararın kendisine ait olduğunu hatırlattı. Benjamin diyor ki, bu durumda artık ne bir tragedya ne de katışıksız bir ussallık söz konusudur. Her ikisini birden bünyesinde barındıran, saf bir drama ile karşı karşıyayız. Bu, tragedyanın ve başkaldırılana karşı alternatifin gizeminden arındırılması, sekülerleştirilmesi anlamına geliyor. Kahraman artık karşı çıktığı düzenin kurallarını yinelemekten başka çaresi olmayan biridir (Weber, 1991: 483-8). Alman Barok Yas Oyunu, temsil ettiği tarihsel özelliklerle birlikte, kökenlerinin büyük bir bölümünü bu mitik düzene borçludur. Ama tarihsel süreçte koşulları değişmiş bir düzendir bu.

Hıristiyanlık, kahramanın ölümüyle önü açılan halk topluluğunun (*Volksgemeinschaft*) yeni evrensel düzenini oluşturan seçeneklerden biriydi. Ama Reformasyon ve Karşı-Reformasyon döneminde dinsel mezhep savaşları bu evrensel bütünlüğü bozdu. Benjamin'e göre Alman Barok Draması, bu kaybedilen bütünlüğün yeniden tesis edilme çabalarını ve bu çabaların sonuçsuz kalmaya mahkûm oluşunu temsil eder. Artık mitik düzen, Hıristiyanlığın geçmişte kalan Reformasyon öncesi düzenidir. 1648 Vestfalya Barışı'ndan sonra tek mutlak otorite olan egemen (kral, prens ya da Kaiser)

ilahi ve yeryüzünü temsil eden tek güçtür. Bu yeni duruma göre, eski mitik düzeni tekrar kurmanın tek yolu, yeni egemenin tanınmasından geçiyordu. Bu gerçekten olanaklı mıdır? Benjamin'e göre Alman yas oyunu, yeni mitik düzenin olanaksızlığını kanıtlayan en önemli örneklerden birisiydi.

Benjamin, öncelikle Alman yas oyununun tragedyadan farklı özellikler taşıdığını gösterdi. Daha doğru bir ifadeyle, yas oyununun düzeni, tragedyadakinin tam tersiydi. Daha önce söylendiği gibi, kahramanın kaderi tragedyanın odak noktasıydı. Yas oyununda ise ne bir kahraman ne de başka bir kişilik vardır; yalnızca insanlar ve şeylerin kümelenmeleri (*Konstallation*) söz konusudur (Benjamin, 1972: 141). Eğer tragedya yeni bir insan toplumunun habercisi idiyse, yas oyunu, düşmüş insanlığın, insanlarla şeylerin kolaylıkla yer değiştirebildiği bir dönemin temsilidir. Barok dönem yas oyunlarında, insanlığın varolmayan bütünlüğü, ya kurgusal biçimde yeniden yaratılmıştı (alegori) ya da artık doğal kabul edilen tarihsel akışın biteviye tekrarları, bu oyunlarda aynen yansıtılmıştı. Yas oyunlarında her iki boyut da vardı.

Yas oyunu saray avlusunda (*Hof*) icra edilir. Konuları öncelikle her sarayın kendine özgü entrikaları, sarayiçi gündelik hırs ve statü kavgaları ve iktidar ilişkileridir. Tragedyada ilk elden hukuki gibi görünen süreç, kahramanın mevcut yasaları reddetmesiyle birlikte siyasal bir nitelik kazanıyordu. Çoktanrılı mitik düzene başkaldırı, evrensel yeni bir dünya düzeni talebini de beraberinde getiriyordu. Benjamin yas oyununda, bu yeni evrensel düzen düşüncesinin yadsınmasını, kısmi, çok hiyerarşili mitik düzene dönüşü gördü. Artık evrensel olan yalnızca insanlığın düşmüş halidir. Yas oyunları, bir saray avlusundan diğerine gezici kumpanyalar aracılığıyla, her sarayın kendine özgü entrikalarını sergiler. Her entrika, kendi kısmiliğinde bu kısmiliğin evrensel egemenliğini onaylar. Tarih ve doğa, şeylerin ve ilişkilerin doğal akışı içinde sekülerleşmiştir. Ama bu öyle bir doğadır ki, kısmi özelliklerden ve onların çakışmasından oluşur, ama asla bir bütün oluşturmaz (Weber, 1991: 491).

Alman yas oyununda yası tutulan tragedyanın ölümüdür. Bu açıdan, sanıldığının tersine, yas oyunu, konusu yas olan oyun değildi. Yası tutulan her şeyde olduğu gibi, anlam yitimi, boşluk ve hüzün, bu oyunların arka planını oluşturuyordu. Benjamin buna, aşkınlığa duyulan güvenin ve inancın kaybolması demektedir (Benjamin, 1972: 72). Tragedyanın ölümünde yası tutulan, aynı zamanda ölümün tragedyada taşıdığı anlamın kayboluşu, kendisiyle özdeş, kurallarını kendisi belirleyen yeni bir düzen vaadinin olanaksızlığıydı. Reformasyon ve Karşı-Reformasyon dönemi buna, başka her

şeyde yaptığı gibi, ölümü de bünyesine katarak, içkinleştirerek (*Immanenz*) yanıt verdi. Ölüm, birey ve kendi kaderini tayin eden bir toplum arasındaki dolayım (*Mittelbarkeit*) niteliğini kaybetmiş, bireyde içkinleşmiştir. Ölüm, varlığı anlamlandırmaktan çoktan çıkmış, geçip gitmekte olan hayatın bir parçası haline gelmiş, doğal bir akışın doğal sonunu göstermeye başlamıştır. Ölümle ne gidilebilecek bir yer ne de ulaşılabilecek bir amaç vardır. İşte yas oyunu bu içi boşalmış dünyanın alegorik bir yası ve dünyanın olduğu haliyle teatral temsilidir. Benjamin, tarihsel olguyu içkinleştirme eğiliminin, dünyayı olduğu haliyle temsilin, bütün boyutlarıyla yas oyunlarından izlenebileceğini düşünüyordu. Schmitt'in egemenlik ve karar alma konusundaki düşünceleri bu noktada devreye giriyor. Schmitt, Reformasyon sonrası dönemde, ilahi özellikleri yeryüzü iktidarıyla bütünleştiren, aldığı bütün kararları her şeyin ötesinde metafizik bir öncelik taşıyan egemenliğin, modern ulusal devletin de kurucu unsuru olduğunu düşünmüştü. Benjamin, aynı dönemin egemenliği nasıl olanaksız hale getirdiğini tartışmaktadır. Bu anlamda yas oyunu, doğal akış ve parçalanış sarmalında, dönemin kendisine göründüğü haliyle temsilidir.

Barok dönemin egemen sanatsal ifade biçimi alegoridir. Alegoride kaybedilen bütünlüğün anlamı için tutulan yasa, bu bütünlüğün yeniden asla kazanılamayacağına dair bilinçli bir hüzün eşlik eder. Çünkü yerin ve göğün mutlak hâkimi, her şeyin mutlak temsilcisi, bütün yaratıkların efendisi kral da ölümlü bir yaratıktır. Bu, Benjamin ve Kantorowicz'in, sekülerleşmenin aynı anda teolojiden de uzaklaşmak anlamına geldiği konusundaki kesişme noktalarıdır. Bu açıdan, yas oyununda, anlamın hâkimi alegorist, oyunda öne çıkansa entrikacıdır. Ne egemen ne de başka herhangi bir özne değil. Yas oyununun gerçek egemeni, entrika olgusu ve entrikacıdır (Benjamin, 1972: 236).

Alman Yas Oyunu'nun konusunu sarayiçi iktidar çekişmelerinin oluşturduğunu daha önce söylemiştik. Bu oyunlarda, prenslerin sarayiçi oyunlarla yükselişleri ve düşüşleri anlatılır. Yas oyununda yükseliş ve düşüş öykülerinin özel bir moral ya da siyasal içeriği yoktu. Yükseliş ve düşüş, doğum ve ölüm gibi, tarihin akışının doğal bir parçasıdır. Herhangi bir özgürleşme amacı olmayan canlıların, yükselişleri de düşüşleri de bize tarihin ebedi ve doğal bir parçası olarak sunulur (Benjamin, 1972: 88).

Benjamin Aristoteles'in "olay örgüsü" kavramının yas oyununu anlamada geçerli olamayacağını, çünkü yas oyunlarında kişilikler ve eylemler arasında bir bütünlükten çok, *In-trige*'nin etimolojik kökeninde olduğu gibi, karışıklık ve şaşkınlığın bu oyunların temelini oluşturduğunu belirtiyor. Bu oyunlarda, mutlak egemen ve her şeyin temsilcisi prens, aynı anda hem

tiran hem de kurbandır. Prens, Kral ya da İmparator, bütün ilahi ve dünyevi şeylerin tek hâkimi, yeryüzünde temsil ettiği şeylerin de tek denetleyicisidir. Ama her şey üzerinde egemen olduğu ve her şeyi temsil ettiği için, şeylerin ve ilişkilerin somut ayrıntıları karşısında çaresizlik içindedir. Üstün yürütme gücü ve yetkileri nedeniyle, herkes ondan kuraldışı durumları, bir seferde ve ebediyen ortadan kaldırmasını beklemektedir. Ama, egemenin yapabildiği sadece kuraldışı durumu içselleştirmek, kaosu hayatın bir parçası haline getirmekti. Her şeyin temsilcisi, temsil edemediği herhangi bir şeyin hâlâ nasıl varolabildiğini anlayamaz. Her şeyin temsilcisi, somut ayrıntılar karşısında karar veremez haldedir. Benjamin, bu nedenle, yas oyununda egemenin, bütün tiran özelliklerine karşın, sahip olduğu egemenliğin aynı anda bir kurbanı olarak temsil edildiğini belirtiyor. Benjamin'in Schmitt'in çözümlemelerinden ayrıldığı birinci nokta budur. Schmitt, kuraldışı durumların tamamen ortadan kaldırılamayacağını, her tekil durumda o duruma özgü önlemlerle kuraldışının bertaraf edilebileceğini düşünüyordu. Egemenliğin ayrıcalığı, kuraldışının tamamen yok edilemeyeceğinin bilinciyle, egemenlik normunun kuraldışı tarafından belirlendiğinin kabulünde yatar. Oysa Benjamin, yas oyunlarında, egemenin kuraldışı durumu ortadan kaldırma gücünün, kuraldışının içkinleştirilmesiyle sınırlı olduğunu göstermiştir. Egemen, her şeyi temsil ettiğinden, kendi dışında varolabileni ancak içselleştirerek kavrayabilir. Yoksa, temsil edemediği şey karşısında karar verme yeteneği yoktur. Öte yandan vurgulanan esas nokta, özgürleşme ve yeni bir düzen arayışından çoktan vazgeçmiş, olayların doğal akışında seyreden bir tarihte, kuraldışının çoktan kural haline gelmiş olmasıdır. Mutlak egemenlikte içkinleştirme eğilimi hiçbir sınır tanımaz. Samuel Weber'in yerinde tanımlamasıyla bu, aşkınlığı içselleştirerek aşkınlaştırmaktır (Weber, 1992: 11-18). Benjamin, tiran konumundaki egemenin diktatör yetkilerine sahip olup olmadığını Schmitt'e dayanarak inceliyor. Ama, yas oyununda tiranın aynı anda bu düzenin kurbanı olduğunun da altını çiziyor. Burada Schmitt ve Benjamin arasındaki esas ayrıma geliyoruz. Benjamin'e göre yas oyununda egemen bir özne yoktur. Yas oyunu, sarayiçi entrikanın örgütlenmesine, tarafların ellerindeki kozların önceden neler olabileceğinin hesaplanmasına ve bunu hesap edebilme becerisine dayanır. Durumun kuraldışı olduğunun bilincinde olan tek aktör, egemen değil, entrikacıdır. Bunu ustalıkla yapabildiği ölçüde seyircilerin ilgisini çeker. Seyircilerin saray erkânından oluştuğu düşünülürse, entrikanın başarılı biçimde kurgulanıp kurgulanmadığı seyircilerin beğenileri ve tepkileriyle doğru orantılıdır.

Yas oyununun mekânının saray avlusu olduğunu söylemiştik. Entrika-

cı, düzenlediği entrikaların yalnızca o saray avlusu için geçerli olduğunun, hiçbir biçimde bu entrikaların başka saraylar için genelleştirilemeyeceğinin ve evrenselleştirilemeyeceğinin bilincindedir. Kurduğu entrikaları iyi bir biçimde yönlendirebilen, entrikanın sonuçlarını önceden hesap edebilen entrikacı, egemenliğin gerçek sahibidir. Egemenin son vermek istediği ama asla başaramadığı, entrikacının işe başladığı yerdi: Biri, kuraldışı durumu tamamen ortadan kaldırmak istemekte, diğeri, durumun her zaman kısmi ve kuraldışı olduğunun bilinciyle, hesaplarını ona göre yapmaktadır.

Benjamin, Schmitt'in kuraldışı durum ve egemenlik kavramlarında modernlik hakkında kendi düşüncelerinin ipuçlarını gördü. Bu noktayı daha iyi açabilmek ve Schmitt-Benjamin ilişkisini yerli yerine oturtmak bakımından bu kısmın başında belirttiğim bilgikuramsal-eleştirel önsöze dönmenin zamanı gelmiş bulunuyor. Yas oyunu, Benjamin açısından, modern dünyada egemenliğin artık olanaksız olduğunu gösteren bir sınır kavramdır. Benjamin'in, Schmitt'in siyaset anlayışında önemli bulduğu yalnız bu ölçüt değildir. Eğer *Alman Yas Oyununun Kökeni*'ni gerçekte modernliğin kökeninin incelenmesi diye okuyacak olursak, Benjamin'in modernlik yorumunda, Schmitt'teki normal-kuraldışı ilişkisine benzer felsefi bir arka planla karşılaşacağız. O halde önce Benjamin'in düşünce ve köken kavramlarına yüklediği özel anlamdan başlayalım.

Bilgikuramsal-eleştirel önsözde, köken kavramı, titizlikle, ortaya çıkış, yükseliş, gelişme vb. kavramlardan ayrı tutulmuştur. Köken, tarihsel olgularla ilişkili olmakla birlikte, herhangi bir şeyden ortaya çıkmayı, bir doğuşu anlatmaz; köken bir girdaptır. Gerçekleşmekte olandan (*Werden*) ve geçmişte kalandan (*Vergehen*) kaynaklanan, birinden ötekine sarmal bir akış, kimi zaman bunların birbirinden kopuşu, ayrılışı (*reißen*), kimi zaman ayrılan bir parçanın akış içinde yeniden ortaya çıkışı, akışa yeniden katılışından oluşan bir girdap (Benjamin, 1972: 30). Bu girdaba yakından bakıldığında kopuş, ayrılış, yeniden katılmanın zaman içinde bir süreklilikten çok, her tekil olayda o olayın monadolojik özellikleriyle ilişkili olduğu görülür. Örneğin, tragedya, drama, akılcılık, ironi, yas oyununun monadolojik özelliklerinde, bu tekil duruma uygun olarak, yeniden ortaya çıkmıştır: Alegori, entrika. Köken, gerçekleşmekte olanın geleceğe yönelik olumsal (*Kontingenz*) ya da nedensel (*Kausalität*) sonuçlarıyla, bu sonuçların bu girdaba nasıl bir yön vereceği ile ilgili olmaktan çok, gerçekleşmekte olan ve geçmişte kalan arasında, her bir monadda başka biçimler alan akışla, dolayısıyla girdabın geçmişiyle ilişkilidir. Köken, gerçekleşmekte olan ve geçmişte kalan arasındaki gerilimi, her bir örnekte tekrar eden girdap formu-

nu yakalamayı ve restore etmeyi amaçlar. Bu anlamda köken, tekil örneklerin özgünlüğünü teslim etmekle birlikte esas olarak muhafazakârdır (Weber, 1991: 471). Modernlik, gerçekleşmekte olan ve geçmişte kalan arasındaki gerilimin bir daha restore edilemeyecek tarzda bu girdapta yokolması, akışın bir parçası haline gelmesi süreci, bu akışın ritmidir.

Modernliğin bu bilgikuramsal temellendirilmesi tartışmalı olmakla birlikte, konumuz açısından, Benjamin'in bilgikuramsal-eleştirel yorumuyla, Schmitt'in kural-kuraldışını kavramlaştırması arasındaki koşutlukları görmek bakımından önemliydi. Benjamin, kavramlarla "düşünce" arasında bir ayrım yaparak, kavramların soyut niteliği gereği bütün görgül durumları kapsama iddiasına, yani genellemeciliğine karşı, düşüncenin her bir tekil durumda kökenin nasıl yeniden kurulduğunu, dönüştürüldüğünü ve bozulduğunu göstermeyi amaçladığını belirtiyor. Ona göre, genel ortalama değildir. Düşüncenin genelliği, bütün tekil örnekleri hesaba katarak, genelin ne kadar kaygan ve değişken olduğunu göstermesindedir. Schmitt'te olduğu gibi, düşünce, kökeni hesaba kattığı sürece bir sınır kavramdır. Nasıl kurala kural olma özelliğini veren kuraldışı durumlarsa, düşünceye genel özelliğini veren, her bir tekil durumun genel karşısındaki aşırılığı, genelin yapısını kuran, bozan, dönüştüren niteliğidir. Benjamin'e dönersek, düşünce, açıklamayı amaçladığı bağlamı, bağlamı oluşturan her bir görgül örnekle birlikte ele almak; bağlamın içinde yer aldığı akışı, akışın her bir tekil duruma özgü kökenini ele aldığı örnek üzerinde göstermek durumundadır.

III. *Egemenlik Sorununa Geri Dönüş*

A. *Gerçek Kuraldışı Durumlar Yaratmak*

"Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız olağanüstü hal, istisna değil, kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak, bize düşen bir görevdir..." (Benjamin, 1993: 43).[20] Benjamin'in 1940'ta ölümünden önce yazdığı bu son deneme, Schmitt-Benjamin tartışmasının, Benjamin'in doçentlik teziyle sınırlı, tesadüfi bir ilişki olmadığını kanıtlıyor. Schmitt-Benjamin diyaloğunun tanışıklığa dayanan, düzenli bir diyalog ol-

20. Metnin Nurdan Gürbilek tarafından yapılan Türkçe çevirisi temel alındı. Metinde *Ausnahmezustand* kavramı Türkçe'ye "olağanüstü hal" olarak çevrilmistir. Bu karşılık, yanlış olmamakla birlikte, yukarıda onüçüncü dipnotta belirtilen gerekçelerin ışığında düşünüldüğünde yetersiz kalmaktadır.

madığını biliyoruz. Ama bu, Adorno ve Scholem'in yaymaya çalıştığı türden, Benjamin'in irrasyonel siyasal tercihleriyle ilgili tesadüfi bir diyalog da değildi. 1928-1940 arasında *Tek Yönlü Yol* ve daha sonra sağlığında tamamlanamayan *Pasajlar* yapıtlarından izlenebileceği gibi, Benjamin'in çalışma konularında ve araştırma yöntemlerinde bazı değişiklikler olduğu doğrudur. Ama ölümünden önce yazılmış "Tarih Kavramı Üzerine"de görüldüğü gibi, bu Benjamin'in önceki dönem yazılarıyla sonraki çalışmaları arasında temelden bir farklılaşma olduğu anlamına gelmiyor. Nitekim "Tarih Kavramı Üzerine"de sekizinci fragmana biraz daha yakından bakıldığında, yalnızca Schmitt ile olan tartışmanın değil, 1920'de yayımlanan "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" ve daha genel teolojik mesiyanik anarşist yazılarının da izleri görülmektedir. Aslında başlı başına bir araştırma konusu olabilecek bir hazine değerindeki bu kısa ama yoğun metinde yalnızca konumuzla doğrudan ilgili sekizinci fragmandaki saptamayı ele alacağım.

"Tarih Kavramı Üzerine", İkinci Dünya Savaşı sırasında, Hitler-Stalin Saldırmazlık Paktı'nın hemen sonrasında yazılmıştı. Dönemin yakıcı koşulları karşısında geleneksel aymazlıklarını sürdürenlerin (sosyal demokrat, liberal ve Marksistler) bu aymazlıklarının nedenlerini deşifre etmek, denemenin ana temasını oluşturmuştur. Yukarıda yapılan alıntı, sekizinci fragmanın giriş cümleleriydi. Benjamin, modern dünyada yaşanılan kuraldışı durumların çoktan kural haline geldiğini yaklaşık 15 yıl önce belirtmişti. Bu nedenle, Schmitt'in kuraldışı durum kavramı ile eleştirel bir biçimde hesaplaşması yeni değildir. Sekizinci fragmanda karşılaştığımız en ilginç tesbit, kuraldışı durumların süreklilik kazanmasının saptanması değil, bu kuraldışı durumun gerçek bir kuraldışı duruma dönüştürülmesi gerekliliğidir. Nedir gerçek kuraldışı durum? Bu sorunun yanıtında, Benjamin'in Schmitt'e verdiği asıl yanıtı, kavramın tarihsel olguların açıklanmasında ölçüt olarak kullanılmasında değil, siyasal yanıtta buluyoruz. Schmitt, mevcut düzeni korumanın ve düzeni yeniden tesis etmenin yolu olarak kuraldışı durumu formüle etti. Amacı, kuraldışı durumlar karşısında siyasal kavrayışı zayıf olan liberal siyaset kültürünü aktüel tehditlere karşı koruyabilecek bir güvenlik ağına meşruluk kazandırmaktı. Kısaca Schmitt'in temel sorunu, modern dünyada yaşanan kaosu ve istikrarsızlığı geçici de olsa ortadan kaldırabilecek güçlü bir ulusal devlet kurmanın yollarını araştırmaktı. Schmitt, gerçekçi bir düşünür olarak modernliği yadsımanın boşuna bir çaba olduğunu biliyordu. Dolayısıyla modernliğin romantik eleştirisiyle yetinmek yerine, modernliği düzenleyebilecek güçlü bir devleti ve onun siyasal formunu (egemenlik) kuramlaştırmaya çalıştı.

Gerçek kuraldışı durumlar yaratmak, egemenliğin yeniden tesis edilebilecek kutsal bir halesi olmadığının; egemenliğin böylesi bir tesisi olanaklı kılan karar verme yeteneğini ise çoktan yitirdiğinin bilincinde olmak demektir. O halde yapılması gereken, kuraldışının kural haline gelmesine katkıda bulunmak, bütün tali iktidar kurumlarıyla beraber iktidarı ortadan kaldırmaktır. Bunun nasıl olabileceğine dair olası bir ipucu, nüve halinde "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"de vardır (Benjamin, 1972-1989, c. II/1: 178-203). Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"de iktidar mantığını çözümledi. Kısaca, şiddet (*Gewalt*),[21] yasakoyucu şiddet (kurucu iktidar) ve yasakoruyucu şiddet (tali iktidar) olmak üzere ikiye ayrılır. Gerek yasakoyucu gerekse yasakoruyucu şiddet, iç içe geçen bir sarmaldır. Dünün yasa karşıtları, iktidara geldikleri andan itibaren yeni yasanın yapımcıları ve koruyucularıdır. Dolayısıyla bu iki şiddet türü aynı madalyonun iki yüzüdür. Benjamin bir adım öteye giderek, bu iktidar sarmalının kırılması için ilahi bir zora, ilahi bir güce duyulan gereksinimin altını çiziyor. Tıpkı Schmitt'te olduğu gibi, dinsel olmaktan çok, siyasal-teolojik bir kavram olan bu ilahi zor, gücünü kendisinden alan, herhangi bir ereği olmayan (telos), herhangi bir ereğe ulaşmak için kullanılan bir araç olmaktan çoktan çıkmış, potansiyelini[22] ve enerjisini kendisine dayandıran yalın bir etkinliktir. Bu nedenle de, dışarıdan gelen herhangi bir dayatmaya ya da onay beklentisine, seçenekler arasında bir seçim yapmak zorunda kalmadan "Hayır" diyebilme iradesidir. Benjamin bu iradenin, Sorel'in "genel grev"inde tarif edildiğini söylemekle yetindi. Bilindiği gibi Sorel'de genel grev, herhangi bir gelecek tasarımını içermez, yalnızca mevcut düzenin ortadan kaldırılmasını amaçlar: Ne başka bir iktidar ne de başka bir toplum ütopyası önerir, yalnızca iktidarın ortadan kaldırılması gereğine işaret eder. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", Benjamin'in daha sonra başka çalışmalarla desteklemeyi düşündüğü doğrudan siyaset üzerine ender yazılarından biriydi. Bu makalenin tamamlayıcısı niteliğinde olacağı söylenen diğer çalışmalar ya kayboldu ya da hiç yazılmadı. İntiharından kısa süre önce tamamlanmış "Tarih Kavramı Üzerine", teolojik motiflerin yanı sıra esas olarak "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"deki siyasal temalara bir dönüştü. Ama gerçek kuraldışı durumun nasıl yaratılabileceğinin somut yanıtları bu metinde de verilmemiştir.

21. Almancada "Gewalt" aynı zamanda zor kullanma gücü, erk anlamına da geliyor. Bu nedenle şiddet, sözcüğün her üç anlamını da imliyor.

22. Egemenlik-iktidar, potansiyel-güç karşıtlığını tartışmak bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" çalışmasını iktidar ve egemenliğe karşı güçlü bir potansiyel olarak gören bir tartışma için bakınız, Agamben (1998).

B. *Mutlaki Devlet İç Savaşa ve Barbarlığa Bir Yanıttır*

Carl Schmitt, büyük ölçüde Benjamin adının savaş sonrasındaki saygınlığından yararlanma amacıyla olsa gerek, Benjamin'in *Alman Yas Oyununun Kökeni* kitabının kendisini uzun süre meşgul ettiğini, 1936 sonrası çalışmalarının, özellikle *Thomas Hobbes'un Devlet Öğretisinde Leviathan* (Schmitt, 1938) kitabının Benjamin'e yanıt verme amacıyla yazıldığını belirtmiştir (Viesel, 1988: 60). Bu iddianın doğruluğu tartışmalıdır. Ama yine de, *Thomas Hobbes* incelemesinde Schmitt'in Thomas Hobbes hakkındaki düşüncelerinde, daha önceki çalışmalarından farklı bazı yeni değerlendirmeler olduğunu görüyoruz. Bredekamp'in işaret ettiği gibi, bu değişiklikler Benjamin ile örtük bir diyalog anlamına mı geliyor, bundan emin değilim (Bredekamp, 1999; 262). Ancak Schmitt'in Benjamin'e doğrudan yanıt verdiği, 1956'da yayımlanan *Hamlet ya da Hekuba* kitabını, Schmitt-Benjamin diyaloğunun sürekli olduğuna dair bir kanıt sayabiliriz. Ama önce Schmitt'in "Benjamin'e yanıtım" dediği *Thomas Hobbes* kitabına geri dönelim. Schmitt'in Hobbes'la ilgili düşüncelerinin ikircikli olduğu daha önce de belirtilmişti. Schmitt ilk çalışmalarında Hobbes'un devlet anlayışında kutsallıktan arındırılmış, kendi kendine devinen bir makina görürken, 1938'de yayımlanan *Thomas Hobbes'un Devlet Öğretisinde Leviathan*'da, Benjamin'in insanlığın düşmüş hali dediği sonsuz akışa karşı, düzenin sonsuzluğunu ve düzenin iradesini bulur. Kaostan çıkış ve kaosa alternatif, Leviathan'dır. Güvenlik ve barış, Leviathan'ın egemenliğinde kutsal ve dünyeviyi buluşturarak sağlanmıştır.[23] Schmitt bu yeni Leviathan yorumuyla, genel siyasal teorisine ters düşmüştür. Çünkü kuralın sınırlarını ve kuralın normunu belirleyen kuraldışı ise, Leviathan olayların sonunda varılan son noktayı, ebedi ve değişmez iktidar düzenini anlatır. Benjamin iktidarın aynı mutlak niteliklerinden dolayı somut durumlar karşısında karar veremediğini söylemiyor muydu? Schmitt yeni Leviathan yorumunda, Benjamin'in ölçüt aldığı kuraldışı durumlara hazırlıklı olma ve seri müdahale edebilme diyebileceğimiz egemenlik anlayışını terk etmiş, egemenliğin genel karakterinin anlaşılmasında istikrarlı bir düzenin ne anlama geldiğini açıklamaya yönelmişti.[24]

23. Bireylerin özel alanı ve inançları Leviathan'ın egemenliği dışında şekillenir. Leviathan, bu gelenekleri korumak ve sürekli kılmakla yükümlüdür (Schmitt, 1938: 16).

24. Schmitt, 1936 yılında SS yayın organı *Schwarze Korp*'da yayımlanan, Nazi öncesi geçmişiyle ilgili karalama kampanyasının ardından tüm faal görevlerinden ayrılmak zorunda bırakıldığında, Nazi devlet aygıtının, daha önceleri benzettiği Leviathan olmadığını fark ettiğini söylemişti. Bireylerin yaşam güvenliğini tehlikeye düşüren devlet, artık Leviathan değil-

Schmitt'in *Alman Yas Oyununun Kökeni*'ne verdiği yanıt, *Hamlet ya da Hekuba*'nın üçüncü bölümünde yer aldı. Schmitt, Shakespeare'in oyunlarında, dönemin bütün sorunlarının bilinçli biçimde yansıtılmasını görür: Egemenlik bunalımının nedenleri, kuraldışı durumların ve bunun çözüm yollarının neler olabileceği, bu oyunlarda, oyun sınırlarını aşan biçimde çözümlenmiştir. Schmitt'e göre, Alman yas oyununda bu tür çözümlemeler yerine gündelik sorunlarla uğraşılmış olmasının nedeni, Kıta Avrupası'nda güçlü teritoryal devlet geleneğinin önceden kurulmuş olması ve sanatın, gerçekliğin sorgulanması yerine, kurguya ve eğlendirme işlevine öncelik vermesidir. Schmitt, Benjamin'in yapıtında karşılaştırmalı çözümleme eksikliği buluyor, sanatın toplumsal temelleri ve işlevinin kuraldışı durumların egemen olduğu dönem ve ülkelerde öne çıktığını belirtiyor (Schmitt, 1956: 62-64). Nitekim *Hamlet ya da Hekuba*'nın üçüncü bölümü sanatın toplumsal kökenlerine ve alımlanmasına ayrılmıştır. Schmitt, Benjamin'e benzer biçimde, sanat, siyaset ve kültürün sınırlarının kesin bir biçimde birbirinden ayrılmasına karşıdır. Ama bu, Benjamin'in Schmitt'ten yola çıkarak sorduğu sorulara yanıt vermiyor. Schmitt, kuraldışı durumların varlığı ve sanatın bu sorunlarla birlikte düşünülmesi gerektiği konusunda Benjamin'le aynı düşüncededir. Ama temel soru hâlâ yanıtlanmayı bekliyor: Shakespeare'in oyunları, kuraldışı durumlarda hayat ve sanatın iç içe geçişinin mi bir örneğidir, yoksa Shakespeare'in oyunlarında Leviathan'ın sanatsal karşılığını mı buluyoruz?

Sonuç

Bugün küresel kapitalizm ve küresel modernleşme, ulusal egemenlik, demokrasi, eşitlik ve özgürlük konusundaki yerleşik değerleri ve kurumları yerle bir ediyor. Pasquale Pasquino'nun belirttiği gibi, Eski Yunan düşüncesinden bu yana siyasal teori, şehirden ulusal devlete, egemenlik sınırları dahilindeki düzen, varoluş ve tehdit sorunu etrafında gelişmişse, bugün yaşanan, tamamen kuraldışı bir durumdur (Pasquino, 1997:19). Schmitt'in, 1922'de yaptığı egemenliğin doğası, sınırları ve kapsamına dair bütün sap-

dir. Schmitt sonradan, *Thomas Hobbes* kitabını Nazi devlet aygıtını eleştirmek amacıyla yazdığını iddia etmiştir. Schmitt'in Leviathan üzerine düşüncelerindeki değişiklik, biyografisindeki bu dönüm noktasıyla açıklanabilir. Belki de konjonktüre uygun karar almayla keyfilik arasındaki ince çizgi, Schmitt'i kendi kuramını gözden geçirmeye yöneltmiş olabilir. Ama bu, kanıtlanmayı bekleyen bir iddia olmaktan öteye geçmiyor.

tamaları, günümüzde de güncelliğini koruyor. ABD, Soğuk Savaş döneminden bu yana, yönetimlerin olası bir komünist tehdide karşı daima hazırlıklı olmaları gerektiği görüşünü destekleyen Senato ve Temsilciler Meclisi'nin de onayıyla, bütün önemli askeri, ekonomik ve uluslararası konularda Başkan ve Güvenlik Konseyi tarafından yönetilmektedir (Scheuerman, 1999: 16). Senatör Church ve senatör Mathias, bu konuyla ilgili olarak 1974 yılında Birleşik Devletler Senatosu'na sundukları raporun sonuç kısmında, olağanüstü haller için öngörülen yönetim modelinin ABD'de artık norm haline geldiğini gayet açık bir biçimde belirtmişlerdi (Scheuerman, 1999: 15) Küresel tehdit ve istikrarsızlık karşısında ulusal devletler, güçlü ve istikrarlı yürütme organlarına giderek daha fazla gereksinim duyuyorlar. Bu nedenle, başkanlık rejimi ya da buna benzer yönetimi güçlendiren yeni oluşumlar, her düzeyde tartışılıyor. Avrupa, ABD ve Japonya'da neredeyse aynı anda başlayan Schmitt araştırmalarındaki Rönesans'ın nedeni yaşanan bu gelişmelerdir. Küresel kapitalizmde tehdit altında olan, şu ya da bu siyasal seçenekten çok bizzat ulusal egemenlik ve temsili hükümet modelidir. Liberalizm, küresel kapitalizmin kendisini ortadan kaldırma tehdidine liberalizmi siyasallaştırarak (güçlü yönetim) yanıt arıyor. Eğer kaosa uygulanabilecek bir norm yoksa, Schmitt'in bununla ne kastettiğini bugün çok daha iyi anlayabiliyoruz. Ulusal egemenliğin ulusal devletten ayrışmaya başlaması, ilk bakışta ikincil gibi görünen ama sonuçları bakımından önemli sorunlar ortaya çıkartmaktadır. İç savaş tehdidi, her türlü şiddet, özellikle etnik barbarlık ve dinsel fundamentalizm, bize son dönemde yaşananların kuraldışı değil, kural olduğunu gösteriyor. Bu noktada Benjamin'in güncelliğinden söz edebiliriz. Ulusal devletler küresel modernleşme sürecinde, bu süreci denetleyen esas aktörler olmaktan çıkmaya başladıklarından bu yana sosyal işlevlerinden de vazgeçmeye başladılar. Kendi meclislerinden ve kamuoylarından çok Dünya Ticaret Örgütü (WTO), uluslararası kredi kuruluşlarına hesap veren, meşruluğunu küresel kapitalizmin kurumlarına eklemlenebildiği oranda koruyan, bu güçlendirilmiş yeni yürütme organı, durumun kuraldışı olduğunu görebilmekte ama öte yandan bir parçası olduğu bu duruma müdahale açısından karar verme yeteneğini yitirmektedir.

Egemen, eski düzeni tesis edebilmek icin durumun kuraldışı olduğuna karar ver(e)miyor olsa da, kuraldışını kural haline getiren yeni otoritenin bir parçası olmaya devam ediyor. Bu durumda sorgulanan, şu ya da bu egemenlik tarzı değil, bizzat egemenliğin kendisi haline gelmektedir. Avrupa

Birliği başta olmak üzere bütün ulusüstü örgütlenmeler, bölgesel işbirliği çabaları, hükümetdışı örgütler (NGO) aracılığıyla yeni ve evrensel bir kamusal alan oluşturma girişimleri, egemenliğin sorgulanmaya başlandığının en somut göstergeleridir. Gelişmelere biraz daha yakından bakıldığında, bu doğrultudaki girişimlerin, kuraldışının kural haline geldiği bir dünyada karar vermek yerine işbirliğini öne çıkardığı, eski siyaset ve egemenlik anlayışının artık geçerliliğini yitirdiğini ısrarla vurguladığı görülecektir.[25] Dünya, evrensel düzeyde siyasal karar almaya bu kadar muhtaç ama aynı oranda karar alma iradesinden de bu denli yoksun olmamıştı. Benjamin-Schmitt diyaloğu bu açıdan da bütün güncelliğiyle karşımızdadır.

25. Ulrich Beck'in veciz ifadesiyle, dünya, düşmanı olmayan bir demokrasiye doğru gidi-yor.

Kaynakça

Agamben, G., 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Assmann, J., 1995, *Politische Theologie Zwischen Ägypten und Israel,* 2. Aufl., Münih: Siemens Stiftung.

Ball, H., 1983, "Carl Schmitts 'politische Theologie' ", J. Taubes (der.), *Fürst Dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen,* Münih: Wilhelm Fink, 100-17.

Bendersky, J., 1983, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Benjamin, W., 1972-1989, *Gesammelte Werke,* 7 cilt, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

—— 1993, "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* içinde, İstanbul: Metis Yayınevi, 39-50.

Blomeyer, P., 1999, *Der Notstand in den letzen Jahren von Weimar*, Berlin: Duncker & Humblot.

Boldt, H., 1972, "Ausnahmezustand", O. Brunner vd. (der.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, c. 1, Stuttgart: Klett-Cotta, 343-76.

Bolz, N., 1983, "Charisma und Souveränität: Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers", J. Taubes (der.), *Fürst Dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen,* Münih: Wilhelm Fink, 249-62.

—— 1989, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen,* Münih: Wilhelm Fink.

Bourdieu, P. ve Grass, G., 2000, "Zivilisiert den Kapitalismus!: Pierre Bourdieu und Günter Grass im Gespräch", T. Assheuer ve W. Berger (der.), *Was Wird aus der Demokratie?,* Opladen: Leske+Budrich, 95-110.

Bredekamp, H., 1998, "Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* c. 46 (6), 901.

Comay, R., 1998, "Benjamin", S. Critchley (der.), *Blackwell Companion to Continental Philosopy,* Oxford: Basil Blackwell, 349-61.

Cortes, D., 1996, "Die Ausnahmezustände", *Etappe,* no. 12, 114-9.
Critchley, S. ve Honneth, A., 1998, "Philosophy in Germany", *Radical Philosophy,* no. 89, 27-39.
Derrida, J., 1990, "The Force of Law: On the Mystical Foundations of Authority", *Cardozo Law Review,* c. 11, 919-1045.
Faber, R., 1975, *Die Verkündigung Vergils: Zur Kritik der politischen Theologie,* Hildesheim: Georg Olms Verlag.
Faber, R., 1998, "Walter Benjamins 'Ursprung des deutschen Trauerspiels' und Ernst H. Kantorowicz' 'Die Zwei Körper des Königs'. Ein Vergleich", C. Vismann (der.), *Ernst H. Kantorowicz' "Die Zwei Körper des Königs",* Münih: Wilhelm Finks, 171-86.
Figal, G., 1992, "Vom Sinn der Geschichte: Zur Erörterung der politischen Theologie bei Carl Schmitt und Walter Benjamin", E. Angehrn vd. (der.), *Dialektischer Negativismus: Michel Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 252-69.
Folkers, H., 1999. "Recht und Politik im Werke Benjamins", K. Garber ve L. Rehm(der.), *Global Benjamin: Internationales Walter- Benjamin Kongreß,* 3 cilt, Münih: Wilhelm Fink, 1724-1748.
Gödde, C. ve Lonitz, H. (der.), 1996-1999, *Walter Benjamins Gesammelte Briefe,* 6 cilt, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
Habermas, J., 1987, *Eine Art Schadenabwicklung,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Heckel, J., 1933, "Das Urteil des Staatsgerichtshofs vom 25.Oktober 1932", *Archiv des öffentlichen Rechts,* c. 23, 183-246.
Heil, S., 1996, *Gefährliche Beziehungen: Walter Benjamin und Carl Schmitt,* Stuttgart: Metzler Verlag.
Hirsch, J., 1999, "Was heißt eigentlich Globalisierung?", *Argument,* no. 232, 691-9.
Holmes, S., 1995, *Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy,* Chicago: University of Chicago Press.
Kambas, C., 1982, "Walter Benjamin an Gottfried Salomon: Bericht über eine unveröffentlichte Korrespondenz", *Deutsche Vierteljahresgeschichte fur Literatur und Geistesgeschichte,* c. 56 (4), 601-21.
Kantorowicz, E., 1990, *Die Zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters,* Münih: Beck Verlag.
Kennedy, E., 1988, "Carl Schmitt und Hugo Ball: Ein Beitrag zum Thema 'politischer Expressionismus'", *Zeitschrift für Politik,* c. 35 (2), 143-62.
Kodalle, K., 1983, "Walter Benjamins politischer Dezisionismus im Theologischen Kontext", N. Bolz ve W. Hübener (der.), *Spiegel und Gleicnis: Festschrift für Jacob Taubes,* Würzburg: Königshaus& Neumann, 301-17.
Kondylis, P., 1995, "Jurisprudenz, Ausnahmezustand und Entscheidung: Grundsetzliche bemerkungen zu carl Schmitts politische Theologie", *Der Staat,* c. 22 (3), 325-57.
König, R., 1987, "Zur Soziologie der Zwanzigerjahre", *Soziologie in Deutschland,* Münih: Hanser, 230-57.
Krackow, C., 1990, *Die Entschedung: Eine Untersuchung Über Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger,* 2. Aufl., Münih: Piper.
Lethen, H., 1999, "Walter Benjamin und politische Anthropologie der Zwanziger Jahre: Helmuth Plessner, Carl schmitt und Walter Benjamin", K. Garber ve L. Rehm (der.), *Global Benjamin: Internationales Walter- Benjamin Kongreß,* 3 cilt, Münih: Wilhelm Fink, 810-26.
Löwith, K., 1984, "Der okasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt", *Sämtliche Schriften,* c. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, 408-18.
Löwy, M., 1992, *Redemption and Utopia,* Londra: Athlone.

Makropoulos, M., 1989, *Modernität als Ausnahmezustand: Walter Benjamins Theorie der Moderne,* Münih: Wilhelm Fink Verlag.
Mayorga, H., 1999, "Der Ausnahmezustand als Wunder: Von Juan Donoso Cortes über Carl Schmitt zu Walter Benjamin", K. Garber ve L. Rehm (der.), *Global Benjamin: Internationales Walter-Benjamin Kongreß,* 3 cilt, Münih: Wilhelm Fink, 1017-31.
Meier, H., 1994, Die Lehre Carl Schmitts, Stuttgart: Metzler.
Meier, H., 1995, "Was ist politische Theologie?", J. Assmann (der.), *1995 Politische Theologie Zwischen Ägypten und Israel,* 2. Aufl., Münih: Siemens Stiftung, 7-20.
Mohler, A., 1995, *Carl Schmitt- Briefwechsel mit einem seinen Schüler,* Berlin: Akademie Verlag.
Mommsen, W. J., 1959, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920,* Tübingen.
Müller, H., 1992, "Jetz sind eher die infernalischen Aspekte bei Benjamin wichtig: Gespräche mit Heiner Müller", M. Opitz ve E. Wizisla (der.), *Aber ein Sturm Weht vom Paradiese Hier: Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig: Reclam Verlag, 348-62.
Pasquino, P., 1997, "Political Order and Threat", I. Shapiro ve R. Hardin (der.), *Political Order*, New York: New York University Press, 19-41.
Quaritsch, H., 1996, "Souveränität im Ausnahmezustand", *Der Staat,* no. 1, 1-30.
Sassen, S., 1999, "Embedding the Global in the National", D. A. Smith vd. (der.), *States and Sovereignty in the Global Economy*, Londra: Routledge, 159-71.
Scheuerman, W. E., 1999, "Globalization and Exceptional Powers: The Erosion of Liberal Democracy", *Radical Philosophy,* no. 93, 14-23.
Schmitt, C. ve Jünger, E. 1999, *Briefwechsel,* Stuttgart: Klett-Cotta.
Schmitt, C. (1919) 1991, *Politische Romantik,* 5.Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
—— (1921) 1985, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsdenken bis zum proletarischen Klassenkampf,* Berlin: Duncker & Humblot.
—— (1922) 1987, *Politische Theologie,* Berlin: Duncker & Humblot.
—— (1923) 1985, *Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* Berlin: Duncker&Humblot.
—— (1928) 1993, *Verfassungslehre,* 8. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
—— (1938) 1982, *Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes,* Stuttgart: Klett-Cotta.
—— 1956, *Hamlet oder Hekuba: Die Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart: Klett-Cotta.
—— 1991, *Glossarium,* Berlin: Duncker & Humblot.
Taubes, J., 1987, *Ad Carl Schmitt: Gegenstreibige Fügung,* Berlin: Merve Verlag.
—— 1993, *Die politische Theologie des Paulus,* Münih: Wilhelm Fink Verlag.
Viesel, H., 1988, *Jawohl, der Schmitt: Zehn Briefe aus Plattenberg,* Berlin: Support Edition.
Villinger, I., 1995, *Carl schmitts Kulturkritik der Moderne,* Berlin: Akademie Verlag.
Weber, M., 1921, "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland", *Gesammelte politische Schriften*, Münih: Leppard.
Weber, S., 1991, "Genealogy of Modernity: History, Myth and Allegory in Benjamin's 'Origin of German Mourning Play' ", *MLN*, c. 106 (3), 465-500.
Weber, S., 1992, "Taking Exception to Decision: Theatrical-Theological Politics Carl Schmitt and Walter Benjamin", U. Steiner (der.), *Walter Benjamin, 1992-1940,* Berlin: Peter lang, 123-38.
Weber, T., 1999, "Destruktive Dialektik: Zum Spektrum von Benjamins Katastrophe", *Das Argument,* no. 231-2, 228-34.
Wohlfarth, I., 1997, "'Männer aus der Fremde': Walter Benjamin and the German- Jewish Parnassus", *New German Critique,* no. 70, 3-85.
Wunder, B., 1997, *Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins,* Würzburg: Königshaus& Neumann.

—

BİR ŞEYLER EKSİK

Ütopik Özlemin Çelişkileri Üzerine

Ernst Bloch,Theodor W. Adorno, Horst Krüger

HORST KRÜGER: Günümüzde "ütopya" sözcüğü pek de iyi bir izlenim uyandırmıyor. "Ütopya" denen şey küçümseniyor ve öncelikle negatif bir anlamda kullanılıyor. Konumuzda da terimimizde de anakronistik bir şeyler var.

THEODOR W. ADORNO: Dostum Ernst Bloch ilk eseri olan *Geist der Utopie*'de (*Ütopyanın Tini*) "ütopya" sözcüğünü onurlandırmaktan sorumlu asıl kişidir. Bu nedenle, söze başlayacak doğru kişi ben olmasam bile, başlangıçta bir şeyler söylememe izin verilirse, hemen hatırlatmak isterim ki, ütopik düşler diye adlandırılan pek çok şey –örneğin televizyon, başka gezegenlere yolculuk yapma imkânı, sesten daha hızlı hareket etme– gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, bu düşler gerçekleştirildikleri ölçüde, hepsi de sanki en iyi yönleri unutulmuş gibi iş görüyor. Kimse onlarla mutlu olmuyor. Düşler gerçekleştirildikçe, bayağılığa, pozitivizm tinine özgü ve bunun ötesinde cansıkıcı bir kimliğe bürünüyor. Burada kastettiğim, "sonsuzca hayal edilebilir imkânları olan şeye karşıt olarak gerçekten varolan şeyin sınırları vardır" türünden basit bir önvarsayım meselesi değil. Daha ziyade somut bir şeyi kastediyorum, yani şunu: kendimizi hemen her zaman hayalkırıklığı içerisinde buluyoruz; isteklerin gerçekleştirilmesi, isteklerin tözünden bir şeyleri alıp götürüyor, tıpkı kendisine üç dilekte bulunma hakkı verilen çiftçiyi anlatan peri masalında olduğu gibi: sanırım, çiftçi ilkin karısının burnunun bir sosis olmasını diliyor ve sonra ikinci dileğini de sosisin karısının burnundan uzaklaşması için kullanması gerekiyor. Başka bir deyişle, bugün televizyon seyredebilir ve çok uzakta olan şeyleri

* Çevirisi yapılan metin: "Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing", *The Utopian Function of Art and Literature*, The MIT Press, 1988, s. 1-17. 1964'te yapılan bu tartışma, Ernst Bloch'un seçme denemelerinden oluşan ve Jack Zipes ile Franck Mecklenburg tarafından İngiliz diline aktarılan kitabın başında yayımlanmıştır.

görebiliriz, ama erotik ütopyanın yolunu açan dilek-imgesi yerine, en iyi koşullarda bile, televizyonda az çok sevimli bir pop şarkıcısını görüyoruz ki, o da zaten sevimliliğini gösterecek yerde birtakım saçmalıkları şarkı diye söylediği ve bu şarkı genellikle "güller"le "ayışığı"nı uyuma sokmaktan ibaret olduğu için sevimliliği bakımından da seyirciyi hayalkırıklığına uğratmayı sürdürüyor. Üstelik bunun da ötesinde, genelde ütopyanın gerçekleşmesinin büyük ölçüde ancak sürekli olarak aynı "bugün"ün bir yinelenmesinden ibaret olduğu da söylenebilir belki. Başka bir deyişle, Wilhelm Busch için "başka yer de güzeldir, ama işte ben buradayım" anlamına geldiği halde, bu sözcük, günümüzde teknolojik ütopyaların gerçekleşmesinde ürkütücü bir anlama bürünmeye başlar, yani "ama işte ben buradayım" aynı zamanda muhteşem Mister Pief'in[1] geniş perspektifle olmayı dilediği "başka bir yer"in mülkiyetini de ele geçirir.

KRÜGER: Sayın Bloch, siz de "ütopya" teriminin değersizleşmesinin –nasıl desem– "teknolojik dünyanın mükemmelleşmesine" bağlı olduğuna inanıyor musunuz?

ERNST BLOCH: Hem evet hem hayır –şimdi bununla bir ilgisi var. Ama teknolojik mükemmelleşme düşünüldüğü kadar eksiksiz ve olağanüstü değil. Yalnızca çok seçkin birkaç dilek düşüyle sınırlı. Bunlara kökü çok eskilere dayanan uçma dileği de eklenebilir. Doğru hatırlıyorsam, Dehmel[2] buna ilişkin bir şiir yazmıştı, şöyle: "Ve kuşlar kadar özgür olmak" –işte burada da dilek var. Başka bir deyişle, gerçekleşmemiş bir artık var. Her gerçekleştirmenin, kendisiyle beraber bir "amaca ulaşmış olma" melankolisi getirdiğine işaret eden daha derin bakış açısını bir yana bırakalım, daha ulaşılmamış ve ulaşılmakla bayağı hale gelmiş pek çok şey var. Öyleyse ulaşma da henüz geride hiçbir artık bırakmaksızın gerçek ya da tahayyül edilebilir ya da varsayılabilir bir şey değildir. Fakat ütopyanın değersizleşmesine neden olan, yalnızca bu değil. Yeri gelmişken, ben bu değersizleşmenin çok eski olduğuna inanıyorum –"İşte tam bir ütopik düşünce" sloganı, küçümseme olarak, "bulutlardaki saray"a, tamamlanma imkânından yoksun "hüsnükuruntu"ya, şeyleri sıradan bir anlamda hayal etmeye ve düşlemeye indirgendi. İşte bu küçümseme çok eskidir ve onu yaratan bizim çağımız değildir. Kesin olarak bilmiyorum, ama bizim çağımız belki de beraberinde ütopyanın bir "yükseliş"ini getirdi – ütopya artık yalnızca bu adla da anılmıyor. Teknolojide "bilimkurgu" diye adlandırılıyor; teolojide "ektiği-

ni biçmek" diye anılıyor. İşte bütün bunlarda benim büyük bir vurgu koyarak ele aldığım "umut ilkesi" rol oynamaktadır. Bu ilke, bir şeyin gerçekten nasılsa öyle olduğunu ve başka bir şey olmadığını bildiren gerçekliğin rolünü sollayan, "keşke şöyle olsaydı" gibi dilek kipinden bir rol oynamaya başlıyor. İşte artık bütün bunlar ütopik diye adlandırılmıyor; ya da ütopik diye adlandırılıyorsa eğer, sadece eski toplumsal ütopyalar çağrıştırılıyor. Ama ben, içerikler söz konusu oldukça, ütopyanın *topos*'undan çok uzakta değil, ütopyadan pek az uzakta yaşadığımıza inanıyorum. Daha başlangıçta, Thomas More, ütopyayı uzak Kuzey Denizlerinde bir yer, bir ada olarak tasarlamıştı. Bu tasarı, sonraları uzayı terk edecek ve zaman boyutunda varlığını sürdürecek şekilde değişikliklere uğradı. Gerçekten de ütopyacılar, özellikle de onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılların ütopyacıları, dilek-ülkesini daha çok geleceğin içerisine yerleştirdiler. Başka bir deyişle, *topos*'un uzaydan zamana aktarımı söz konusu oldu. Thomas More için dilek-ülkesi uzak bir adada olsa bile halihazırda vardı, ama ben orada değildim. Öte yandan, o geleceğe yerleştirildiğinde, yalnızca ben orada olmamakla kalmıyorum, aynı zamanda ütopyanın kendisi de kendi başına ayakta durmuyor. Bu ada artık var da değil. Ama yine de, saçmasapan ya da mutlak bir hayal gibi bir şey değil o; daha ziyade bir imkân anlamında *henüz* var değil; *öyle bir imkân ki bu*, ancak kendisi için çaba gösterebilirsek var olabilir. Yalnızca oraya doğru seyahat edersek değil, ama oraya doğru seyahat ettiğimiz *için* ütopya adası imkân denizinden doğarak boy gösterecektir – ütopya ortaya çıkar, ama yeni içeriklerle. İnanıyorum ki, bu anlamda ütopya, uğradığı korkunç bayağılaştırılmaya rağmen ve bütünüyle bolluk içinde ve artık zaten sınıfsız olduğunu iddia eden bir toplumun kendisini tayin ettiği göreve rağmen –burada dostum Adorno ile aynı fikirdeyim–, hiçbir şekilde geçerliliğini yitirmemiştir.

ADORNO: Evet, söylediklerini fazlasıyla destekliyorum, ama kendimi biraz olsun düzeltmek için, örtük biçimde öne sürdüğün itirazı ele almak istiyorum. Niyetim, teknolojiyi ve iddia edildiği gibi teknolojiyle bağıntılı olan bayağılığı ütopik bilincin tuhaf büzüşmesinin sorumlusu saymak değildi, ama meselenin daha da başka bir şeyle ilişkisi olduğu ortaya çıkıyor: bu mesele, özgül teknolojik başarıların ve yeniliklerin bütünlüğe, özel olarak da toplumsal bütünlüğe karşıtlığıyla ilişkilidir. Her ne ki ütopyadır, her ne ki ütopya olarak hayal edilebilir, işte o bütünlüğün dönüştürülmesidir. Bütünlüğün böyle bir dönüştürülüşünün hayal edilmesi de, ütopik başarı-

lar diye adlandırılan şeylerin tümünden temelde çok farklıdır –yeri gelmişken, bunların tümü gerçekten senin söylediğin gibidir, yani çok sıradandır, çok sınırlıdır. Bana öyle geliyor ki, insanların öznel olarak bilincini yitirdikleri şey, çok basit biçimde, bütünlüğü, tamamen farklı olabilecek bir şey olarak hayal etme yetenekleridir. İnsanların bu dünyaya olduğu şekliyle sımsıkı sarılmalarının ve imkân karşısında bu katılaşmış bilince sahip olmalarının, işte tüm bunların çok derin bir nedeni vardır, gerçekten de bu nedenin *tam da* senin de söz konusu ettiğin ütopyanın yakınlığıyla çok ilişkili olduğunu düşünüyorum. Bu konuda benim tezim şu olacak: bütün insanlar, bunu ister kabul etsinler ister etmesinler, mümkün olanın olacağını veya farklı olanın olabileceğini derinden derine bilirler. İnsanlar yalnızca tok ve belki de endişesiz değil, ama özgür insanlar olarak da yaşayabilirlerdi. Aynı zamanda, toplumsal aygıt insanlara karşı katılaşmıştır ve işte bu yüzden de baştan sona tüm dünyada insanların gözleri önündeki ulaşılabilir imkân, açık gerçekleşme imkânına sahip olarak görünen her şey, kendisini onlara radikal olarak imkânsızmış gibi sunmaktadır. İşte o zaman insanlar, bir zamanlar daha masum çağlarda yalnızca darkafalılara mahsus lafları günümüzde hep bir ağızdan söylerler: "Ah, işte bu tam da ütopik; oo, bu yalnızca masal diyarında mümkün. Esasında hiç de böyle olmamalı," derler. O halde ben derim ki, bu, insanları apaçık başarma imkânı ile aynı ölçüde açık başarma imkânsızlığı arasındaki çelişkiye ancak bu biçimde egemen olmaya zorlayan, onların kendilerini bu imkânsızlıkla özdeşleştirmeye ve bu imkânsızlığı kendi öz meseleleri haline getirmeye zorlayan durumdan ileri geliyor. Başka bir deyişle, Freud'a başvurursak, insanlar "kendilerini saldırganla özdeşleştirir" ve *bu olmamalı* derler, oysa *olması gereken*in tam da *bu* olduğunu hissederler, ama dünyanın üzerine saçılmış bir lanetten ötürü insanların olması gereken şeye ulaşmaları yasaklanmıştır.

KRÜGER: Profesör Bloch, size şu soruyu sormak istiyorum: Gerçekte ütopyaların içeriği nedir? Mutluluk mu? Gerçekleştirme mi? Yoksa –tartışmamızda az önce ortaya çıkan bir sözcükle– özgürlük mü? Gerçekte umut edilen şey nedir?

BLOCH: Uzun bir süre boyunca, ütopyalar, münhasıran toplumsal ütopyalar, daha iyi bir hayatın düşleri olarak göründüler ortalıkta. Thomas More'un kitabının adı *De Optimo statu rei publicae deque nova insula Utopia* ve-

ya *En İyi Devlet Türü ve Yeni Ada Ütopya Üzerine*'dir. "Optima res publica", yani en iyi devlet, Thomas More tarafından bir hedef olarak koyulmuştur. Başka bir deyişle, burada, dünyanın, mutluluğun, toplumsal mutluluğun mümkün en eksiksiz gerçekleşimine dönüştürülmesi söz konusudur. Bununla birlikte, bir "yolcu rehberi" veya bir "sefer tarifesi" olmadan ütopyaların olması da söz konusu değildir. İçerikleri açısından ütopyalar toplumsal koşullara bağımlıdırlar. İngiliz emperyalizminin ortaya çıkmakta olduğu dönemde, Elizabeth döneminde yaşamış olan Thomas More, adalılar arasındaki ortak duygu için liberal koşullar öngörüyordu. Bir yüzyıl sonra, II. Philip ve İtalya'daki İspanyol egemenliği zamanında, Galileo Davasının[3] atmosferinde, Campanella, kendi *Güneş Ülkesi*'nde özgürlük için bir karşı model tasarladı. Campanella, eğer mümkün en muhteşem düzen hüküm sürseydi, eğer her şey son derece duyarlı ve ünlü ifadenin dile getirdiği gibi "birbiriyle uzlaştırılabilseydi", ancak bu durumda her koşulun düzene sokulabileceğini söylüyordu. Fakat More'un ve Campanella'nın hedefi, daima bilinçli bir şekilde düşlenen bir ülkeydi; bu, az çok nesnel biçimde temellendirilen ya da en azından düşte temellendirilen bir ülkeydi, yoksa bütünüyle anlamsız bir daha iyi hayat hülyasının ülkesi değil. Buna ek olarak, teknolojik ütopyalar ilk belirtilerini Campanella'nın eserinde ve daha sonra da en açık biçimde Bacon'ın *Nova Atlantis*'inde (*Yeni Atlantis*) gösterdiler. Bacon'ın "Templum Salamonis"i ("Süleyman Tapınağı"), içerisinde muazzam icatların ve tam bir icatlar programının bulunduğu eksiksiz bir Teknik Üniversite öngörüsüydü. Yine, ütopyaların *en azından unutmamamız gereken* çok daha eski bir düzeyi de vardır: peri masalları. Peri masalları, yalnızca toplumsal ütopya, başka bir deyişle daha iyi hayat ve adalet ütopyasıyla dolu olmakla kalmayıp, aynı zamanda özellikle en çok doğuya özgü peri masallarında teknolojik ütopya ile de doludur. *Binbirgece Masalları*'ndan "Sihirli At" adlı peri masalında, sihirli atın aşağı yukarı inip çıkmasını denetleyen bir kaldıraç bile vardı – işte size bir "helikopter". *Binbirgece Masalları*'nı çoğu yerinde bir icatlar elkitabı gibi okuyabiliriz. Bacon, buna göndermede bulunuyor ve sonra da İskender'in eylemlerinin Kral Arthur'un Yuvarlak Masa'sının eylemleriyle ilişkisi ne ise, kendisinin kastettiği şeyin, yani gerçek sihirin de peri masallarının en eski dilek-imgeleriyle o şekilde ilişkisi bulunduğunu söyleyerek, kendisini peri masallarından ayırıyordu. Bu şekilde, ütopyanın içeriği toplumsal duruma göre değişir. Ondokuzuncu yüzyılda (ütopyanın içeriğinin) o çağın toplumuyla bağıntısı, açık biçimde, en açık da Saint-Simon'un ve büyük, ciddi ve titiz bir

tahlilci olan Fourier'nin eserlerinde görülebilir. Fourier, daha 1808'de *Dört Hareket Teorisi* adlı kitabında tekelin gelişini önceden haber veriyordu. Başka bir deyişle, bu durumda söz konusu olan, negatif ütopyadır da. İçerik değişir, ama içeriği hiçbir şekilde göz önünde bulundurmaksızın tamamen psikolojik olarak özlem –tüm insanların içinde yer eden ve her şeyden önce onların tek dürüst niteliği olan bir özlem– şeklinde ifade edilen bir yönelim değişmezliği vardır. Şimdi, bununla birlikte sorunlar ve nitelik değişiklikleri başlar: En iyi koşullar olarak neyi arzularım? Burada, dediğin gibi, ütopyanın "teknoloji" adını almayan diğer yörelerini görmek için, bütünlük adına, ütopyaların, yani toplumsal ütopyaların "yapı temeli"nden "hareket etmek" zorundayız. Asla inşa edilmeyen, ama tasarlanan bir mimari, muhteşem stile sahip dilek düzeyinde kalan bir mimari vardır. Bir de parasızlık durumunda ve teknolojinin çok fazla gelişmemiş olduğu zamanlarda kartonlarla ucuza kurulan ve maliyeti fazla olmayan tiyatro mimarisi vardır. Barok çağda, her şeyden önce Viyana Barok Tiyatrosunda kartondan inşa edildikleri ve sadece görüntüden ibaret oldukları için hiçbir zaman içerisinde oturulamayan muazzam binalar vardı, ama onlar yine de sahnede bir görüntü yaratıyorlardı. Ölümü yenmeyi içeren tıp ütopyaları da vardır –bütünüyle çılgınca, çok çok uzak bir hedef. Ama yine acıyı yenmek ve gidermek gibi aklıbaşında şeyler de vardır. Şimdi bu, doğrusu çok daha kolaydır ve anestezinin keşfedilmesiyle başarılmıştır. Hedef, yalnızca hastalığın iyileştirilmesi değil, aynı zamanda şunun da başarılmasıdır: insanlar bir ameliyat sonrasında eskisinden daha sağlıklı olsunlar. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan, tam da devletin yeniden-yapılandırılmasıyla aynı tarzda organizmanın yeniden-yapılandırılmasıdır. Hepsinden önce, başlarken de söylediğim gibi ütopya din için de söz konusu. Bu ütopya aslında ilahi krallıktır, din her şeyin sonunda bu krallığı görür ya da bu krallığı bildirir, ilahi krallığı getirecek olan da Mesih'tir, İsa'dır – burada görünen, muazzam içeriğe ve büyük derinliğe sahip uzak dilek-imgeleridir, öyle ki bunları toplumsal ütopyalarda ve onlarda yankılanan şeylerde de gördüğümüze ve bu dilek-imgeleri tarafından harekete geçirildiğimize inanıyorum. Her ne olursa olsun, bu türden dilek-imgeleri, mevcut koşulların onların gerçekleşmesine, başka bir deyişle uzay içerisinde, nesnel-gerçek bir imkân *topos*'u içerisinde gerçekleşmesine izin verdiği ölçü bakımından birer birer tartışılabilir. İmkân, kategoriler arasında bir "üvey evlat" gibi boş yere zavallı muamelesi görmemiştir ve de açıkça *imkân* (*possibility*) diye adlandırılması da boş yere değildir...

ADORNO: Hegel bile ona zavallı muamelesinde bulunur.

BLOCH: Evet, Hegel bile ona zavallı muamelesinde bulunur. Hegel'in tutumu şu eski anlayıştan kaynaklanır: Mümkün hiçbir şey yoktur ki gerçek olmasın. Eğer gerçek olmasaydı, mümkün de olmazdı. Başka bir deyişle, imkân, Hegel'in yazılarında mutlak olarak öznel-düşünümcü bir kategoridir.[4]

ADORNO: İşte bu da imkânın "hakaret"e uğramasının nedenidir.

BLOCH: Evet, imkân bir "hakaret"e uğrar. Ama imkân okyanusu, "otantiklik"e (*Eigenlichkeit*)[5] vurgu koymadan, birtakım çağrışımlar uyandırmadan – izninizle...

ADORNO: Lütfen!

BLOCH: ...ele-gelir ya da el-altında (*Zuhandenheit*)[6] diye adlandırılabilecek alışılmış gerçeklik ülkemizden daha büyük olduğunda, o zaman imkânın kötü bir şöhreti olduğunu görebiliriz. Dünyanın mümkün olana dönüştürülmesini önleyen çok açık bir çıkar vardır ve bu imkân zavallı muamelesi görmüştür ve eğer imkânın uğradığı hakaretleri anmazsak, ki bunlar ütopyaya yönelik hakaretlerle paraleldir, anıldığı kadarıyla, imkân felsefi alana yeterince dahil edilmemiştir.

ADORNO: Evet, ama ben burada Bay Krüger'in ütopyanın içeriği hakkında sorduğu soruya dönmek istiyorum. Ernst, öyle sanıyorum ki, sen –nasıl desem– ütopik bilincin çok farklı tiplerinin bütün silsilesini gözler önüne serdin. Ütopyanın tek, değişmez bir içeriği olmadığı için, bunun konuyla büyük bir ilgisi var. Ben "bütünlük"ten söz ederken, düşüncemi hiç de insan ilişkileri sistemiyle sınırlamadım, ama daha çok *her* kategorinin kendi kurucu bileşenlerine göre kendini değiştirebileceğini düşündüm. Bu yüzden, ütopya kavramında esas olan şeyin, onun, kendisini değiştiren ve bizzat her şeyi kendi kendisinden kuran belli, seçilmiş tek bir kategoriden ibaret olmaması olduğunu söyleyecektim, örneğin tek başına mutluluk kategorisinin ütopyanın anahtarı olarak alınmasını düşünün.

KRÜGER: ...özgürlük kategorisi bile tek başına yetersiz mi kalır?

ADORNO: Özgürlük kategorisi *bile* yalıtılamaz. Eğer her şey *tek başına* özgürlük kategorisini ütopyanın anahtarı olarak görmeye bağımlı olsaydı, o zaman idealizmin içeriği de gerçekten ütopyanınkiyle aynı anlama gelirdi, çünkü idealizm de, süreç içerisinde mutluluğun gerçekleşimini bilfiil içermeksizin, özgürlüğün gerçekleşimini arıyordur sadece. Bu yüzden, *bütün bu* kategoriler bir bağlam içerisinde ortaya çıkarlar ve birbirleriyle bağıntılıdırlar. Mutluluk kategorisinde, yalıtılmış bir kategori olarak her zaman bir zavallılık vardır ve öteki kategoriler açısından yanılsatıcı görünür. Öte yandan, özgürlük kategorisi de, tam da o şekilde kendisini değiştirecektir ki, artık kendinde bir amaç olmasın, içsellik (*innerlichkeit*) ya da öznellik için başlı başına bir amaç olmasın, ama kendisini gerçekleştirecek biçimde değişsin.

Kesin olarak düşüncem o ki, –Ernst, *senin* de bu konuya değinen biri olman, kendi düşüncelerimin de son zamanlarda bu noktada dönüp dolaşması yüzünden, beni çok etkiledi– ölümü yenme sorunu gerçekten belirleyici meseledir. Bu, konunun can damarıdır. Bunun böyle olduğu, çok kolay bir biçimde sınanabilir; diyelim ki, bir defasında iyi niyetli diye anılan bir kişiyle ölümü yenmek hakkında sadece konuşmak durumundasınız – Bu anlatıyı onu uyduran ve anlatan Ulrich Sonnennmann'dan alıyorum. O zaman, bir polis karakoluna bir taş attığınızda bir polisin dosdoğru peşinizden gelecek olmasıyla aynı tarzda, *dolayımsız* bir tepki görürsünüz. Evet, diyecektir iyi niyetli kişi, ölüm yenilseydi, insanlar artık ölmeyecek olsaydı, bu, en korkunç, en dehşetli şey olurdu. Diyeceğim o ki, çağlar boyunca ütopik bilince gerçekten karşıt olan, işte tam da bu tepki formudur. Ölümle özdeşleşme, insanların mevcut toplumsal koşullarla özdeşleşmelerinin bile ötesine geçen ve insanları toptan kucaklayan bir şeydir.

Ütopik bilinç, insanların artık ölümlü olmaması *imkânının* artık korkunç bir şey olmadığını, tam tersine bu imkânın gerçekten istenen *şey* olduğunu kabul eden bir bilinç anlamına gelir.

Üstelik, çok çarpıcıdır –sen de az önce el-altında olmaktan (*Zuhandenheit*) söz ettin–, çok çarpıcıdır ki, Heidegger, ölümsüz bir varoluş *imkânı* sorununu sadece varoluşun sonlanışına ilişkin ontik bir sorun olarak zaten belli bir ölçüde karalamıştı ve Heidegger şu kanıdaydı ki, ölüm, ancak ölümün ontik olarak (yani, varolanın alanında) yok olması koşuluyla, kendi

mutlak, ontolojik, bu yüzden de kendinde değerini koruyabilecekti – ki benim her halükârda mutlak anti-ütopya olarak gördüğüm ölümün çağdaş felsefe içerisinde bu kutsallaştırılması veya bir mutlak haline getirilmesi de anahtar kategoridir.

Bu yüzden, diyeceğim o ki, ütopyanın ütopya adını almasını sağlayan hiçbir *tek* kategori yoktur. Fakat eğer biri kalkıp da bu bütünlüklü konunun nasıl ayrıştığını görmek isterse, o zaman bu sorun (ölümü yenme sorunu) gerçekten en önemli sorun olur.

KRÜGER: Sayın Bloch, bu noktaya kadar işlenenleri, yani ütopya düşüncesinin en derin ve aynı zamanda en meşru kökü olan şeyin gerçekten insanların ölüm korkusu, zorunlu olarak ölecek olmalarından duydukları korku olduğunu kabul ediyor musunuz?

BLOCH: Evet. Ölüm kaygısı iki alanda ortaya çıkar: bunlardan biri tıptır, burada ölüme duyulan ilgi pratik, empirik veya başka türlü söylersek meslekidir; diğeri ise dindir. Hıristiyanlık, ilk yüzyıllarda "Ben diriliş ve hayatım!" haykırışıyla zafer kazandı. Dağdaki Vaaz ve eskatolojiyle zafere ulaştı. Gerçekten de ölüm en katı anti-ütopyayı resmeder. Tabutun çivilenmesi en sonunda bütün bireysel eylemler silsilemize son verir. Başka bir deyişle, önceyi de değersizleştirir.

Acaba bundan sonra başka bir şey yok mu? Voltaire'in bir umutsuzluk betimi vardır. Burada dalgalar içerisinde yüzmekte ve yaşamı için çabalayıp boğuşmakta olan bir kazazedenin bütünsel umutsuzluğu betimlenir. Derken kazazede, içerisinde bulunduğu durumdan şu mesajı çıkarır: kendisini içerisinde bulduğu bu okyanusun hiçbir kıyısı yok, fakat burada bulunduğu şu anda bütünüyle ölüm var. Kazazede asla karaya çıkamayacağı için, çabalamasının kendisini hiçbir yere ulaştıramayacak olmasının nedeni işte bu umutsuzluktur. Bu umutsuzluk daima aynı kalacaktır. Kesinlikle bu en güçlü anti-ütopya vardır ve onun, durumu daha da güçleştirdiği söylenmelidir. Aksi takdirde, eğer burada o gerçeklik içerisinde kaçınılmaz olan ve şimdiye dek bir tarihi olmayan ve real süreç içinde değişmeyen bir şey olmasaydı, bu yüzden de eğer gerçekliğin kendisi bu sınama durumunun önüne bu kadar muazzam bir biçimde geçmeseydi, bu Heideggerci "yaratık" (*Wesen*) varolmayacaktı.

Burada da özgürlük duygusunun alanına değiniyoruz. Özgürlük duygusu, toplumsal ütopyaları betimleyen "daha iyi hayat düşleri"yle bağıntı-

lıdır, fakat aynı zamanda kendisini onlardan ayırt eder. Özelde, toplumsal ütopyalarda mümkün en iyi komünal yaşama koşulları, ya özgürlük yahut da düzen yoluyla belirlenir. Burada özgürlük mümkün en iyi hayatın bir muadili veya bir vekilidir. Duygu olarak özgürlük, ütopyada değil, ama doğal hukukta ve elbette ki ancak özgürlük tarafından garanti altına alınan başı dik gezmekle, insan haysiyetiyle bağlantılı olması bakımından onsekizinci yüzyılın liberal doğal hukukunda ortaya çıkar. William Tell ve Alfieri'nin dramları, bağımsız biçimde ayakta duran ve "Tiranlara karşı!" diye haykıran büyük özgür figürlerle doludur. Burada gördüğümüz doğal hukuktur ve doğa yasası aynı zamanda nesnel ve real bir imkân ülkesinde yatmaktadır, fakat toplumsal ütopyayla aynı şey değildir. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan, ütopyanın iki farklı yönüdür: içinde çalışan ve sorumluluk yüklenen hiçbir insanın olmadığı bir durumun kurgulanışları olarak toplumsal ütopyalar; ve küçümsenmiş ve onuru kırılmış hiçbir insanın bulunmadığı doğal hukuk. Bu ikincisini *Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti* adlı kitabımda betimlemeye çalıştım. Şimdi bir de ütopyanın üçüncü bir yönü var. İnancın en aziz çocuğu, mucize değil, ölümdür ve ölüm, inancı dile getirmenin en iyi yoludur. Yine de ölümü ortadan kaldırmak için bir mucize yaratmak zorunludur. O halde, ütopyanın bu yönü, İsa'nın dirilişi, yani inanç anlamına veya İncil'de, Yeni Ahit'te söylendiği gibi "Beni ölümün pençesinden kim kurtaracak?" anlamına gelir. Bu yön *transcendental*'dır (aşkın). Bu, *bizim* yapamayacağımız bir şeydir. Bu yüzden, vaftizin, İsa'nın ölümünün ve dirilişin yardımına ihtiyacımız var. Süreç içerisinde, ütopik olan, kendi mümkün araçlarının seçimi bakımından aşkın hale gelmiştir. Ama o yine de ütopyaya aittir.

ADORNO: Evet, ben de böyle düşünüyorum. Gerçekten de mesele, organik ve inorganik yaşam arasındaki eşiğin yeni keşiflerle atlanacağı bir tarzda bilimsel bir işlem olarak ölümü yenmeyi tasarlamakla ilişkili değil. Elbette ki, ölümden kurtulmuş, prangasız bir hayat anlayışı olmadan, ütopya fikrinin, genel olarak ütopya fikrinin hiçbir şekilde düşünüle*meyeceğine* de inanıyorum. Öte yandan, ölüm hakkında senin anımsattığın bir şey vardı ki, ben de onun çok doğru olduğunu söyleyecektim. Her ütopyada derin biçimde çelişik bir şeyler var, yani ölümü yenmek olmaksızın ütopyanın hiçbir şekilde tasarlanamaması; bu, tam da ütopya düşüncesinin özünde vardır. Kastettiğim şey, ölümün ve ölüme bağlı olan her şeyin ağırlığı. Bu söz konusu değilse, aynı zamanda ölüm eşiği dikkate alınmamışsa, gerçek-

ten hiçbir ütopya var olamayacaktır. Bana öyle geliyor ki, bu durumun ütopya hakkındaki bilgi teorisi için çok ağır sonuçları vardır. Kabaca ifade edersem: pozitif tarzda bir ütopya resmi çizilmesi mümkün değildir. Ütopyayı yalın bir biçimde betimleme veya resmetme yönündeki her girişim, yani o şöyle şöyle olacak diye her anlatma girişimi, ölüm antinomisinden kaçınma ve sanki ölüm var değilmiş gibi ölümü yenmekten söz etme yönünde bir girişim olacaktı. Hegel'in ve hatta daha da etkili biçimde Marx'ın büyük felsefi eserlerinde temellendirildiği gibi, gerçekte ütopyadan ancak negatif bir tarzda söz edilebileceğinin belki de en derin sebebi, metafizik sebebi, işte budur.

BLOCH: "Negatif" olmak, "değersizleşmek" anlamına gelmez.

ADORNO: Yo, hayır, "ütopyanın değersizleşmesi"ni kastetmedim, ama yalnızca onun belirlenmiş olumsuzlanmasından söz ediyorum, ki bunun nedeni ölümün de söz konusu yapıldığı tek ütopya formunun bu olmasıdır, çünkü ölüm sadece olduğu gibi *olan* şeyin gücünden başka bir şey değildir, ama öte yandan ütopyanın bu formu da ölümün ötesine geçme girişimidir. İşte bu da, Marx ve Hegel gibi ütopya "resmetmeme" buyruğuna veya ayrıntısıyla belli ütopyalar tasarlamama buyruğuna inanışımın sebebidir – ama şunu da ekleyeyim: bu söylediklerim kesinleşmiş nihai yargılar değil.

BLOCH: Hegel için de mi söz konusu bu?

ADORNO: Hegel, ilke bakımından dünyayı reforme edecek kişiyi değersizleştirdiği ve buna karşı nesnel yönelim –ki bunu Marx da Hegel'den dolaysız olarak aldı– ve Mutlak'ın gerçekleşimi fikrini koyduğu ölçüde bunu yaptı. Başka bir deyişle, Hegel'in eserlerinde ütopya denebilecek veya onun gençlik yıllarında ütopya diye adlandırmak *zorunda* olduğumuz şeyler kökenlerini tamamen bu uğrakta buldular. Buralarda amaçlanan şey, gerçekten ütopya adına bir ütopya resmi çizmenin yasaklanmasıdır ve bu yasağın "Kendine put yapmayacaksın!" buyruğuyla derin bir bağlantısı vardır. Bu, aynı zamanda, ucuz ütopyaya, sahte ütopyaya, satın alınabilen ütopyaya karşı yöneltilmiş bir savunmaydı aslında.

BLOCH: Seninle tamamen aynı fikirdeyim. Bu, bizi ilk fiili soruna ve –öy-

le dersek– ütopyanın yayılmış olduğu fiili şey durumuna geri götürüyor, bu durumda ütopyayı varmış gibi resmederim ya da yalnızca öğeleri bakımından olsa bile kazanılmış gibi resmederim. Bir kitap içerisinde eğer onu resmedebiliyorsam, zaten kazanılmış bir öğe *söz konusudur*. Burada ütopya, hiç değilse daha şimdiden real hale gelmiş ve dediğin gibi "bir resmi çizilmiş"tir. Bu yüzden bizi aldatır. O, yayılım kazanmıştır ve sanki istidat halinde olma durumundan daha şu anda bile daha fazla birşeymiş gibi, sanki o gün daha şimdiden gelip çatmış gibi, gelip geçici olan veya gelip geçici olmayan eğilimlerin bir şeyleşmesi orada vardır. Nitekim, bu tür şeyleşmeye karşıt ikonoklastik başkaldırı artık bu bağlamda tamamen yerindedir. Fakat kendisi için ölümün en katı biçimde sürekli bir motivasyon sağladığı hoşnutsuzluk nöbetini tutmaya devam etmelidir. Aslında ölüm yaşlı Schopenhauer'in dediği gibi, "Artık vakit geldi, göçüp gidiyorum," demek değildir; daha ziyade, ölüm insanı dur durak bilmeden tedirgin eder, öyle ki doyum ne kadar büyük olursa olsun, ne kadar çok ekonomik mucize ve refah durumu bulunursa bulunsun, insan tatmin olamayacaktır. Fakat özgürlüğün olacağı, her şeyin, toplumsal ütopyanın resmettiğinden daha derin bir anlamda, daha kapsamlı bir anlamda, yerinde ve bir arada olacağı bir "düzene girme"yi veya bir "genel durumda bulunma"yı arzulamanın, ütopyanın "keşke böyle olmasaydı" ilkesi, işte bu varolmayı sürdürür. Böyle bir özlem vardır ve bu özlemde hayvani ölüm korkusundan bütünüyle farklı olan insani ölüm korkusu –ölüme geri dönme– söz konusudur. Başka bir deyişle, gerçekte resmi çizilen bu ölüm korkusudur ve o, insanların sahip olduğu zengin deneyime ve çeşitli hedeflerin birdenbire kesilmesi duygusuna dayanır. Çünkü çeşitli hedefler olmazsa ütopya diye bir şey de olmaz. Teleolojik olmayan bir dünyada ütopya diye bir şey yoktur. Mekanik materyalizmin ütopyası olmaz. Çünkü ona göre her şey bu dünya içerisinde vardır, mekanik olarak vardır. Ama şimdiye kadar bir "olması gereken" duyarlılığının varolması olgusu, en fazla güçlük yarattığı bu alanda bile ütopyanın varolduğunu kanıtlar, ama Teddy şurada aynı fikirde olduğumuza inanıyorum: ütopyanın esas işlevi, varolanın bir eleştirisidir. Engellerin ötesine zaten geçmiş olmasaydık, onları engeller olarak algılayamazdık bile.

ADORNO: Evet, her halükârda, ütopya, esas olarak belirlenmiş olumsuzlanma içinde, salt varolan şeyin belirlenimli olumsuzlanması içinde bulu-

nur ve kendisini sahte bir şey olarak somutlaştırarak, aynı zamanda daima olması gereken şeye işaret eder.

Dün, tartışmamız sırasında "*Verum index sui et falsi*"[7] pasajıyla Spinoza'yı alıntıladın. Ben de bunu diyalektik belirlenimli olumsuzlama ilkesi anlamında biraz değiştirdim ve *Falsum index sui et veri*[8] dedim. Bu demektir ki, hakiki olan şey kendisini sahte olan şey yoluyla veya kendini sahte biçimde bilinir kılan şey yoluyla belirler. İşte, ütopya resmini çizmemize imkân tanınmamış olsa da, hakiki olan şeyin ne olacağını bilmesek de, hiç kuşku yok ki, sahte olan şeyin ne olduğunu kesin biçimde biliriz.

İşte, bize ütopyanın verildiği tek form gerçekte budur. Fakat burada söylemek istediğim şey –ve belki de bu konuda konuşmalıyız Ernst– bu meselenin çok şaşırtıcı bir yönü de olduğu, çünkü bir resim çizmemizin yasaklanmasından ötürü korkunç bir şey ortaya çıkıyor. Kesin konuşmak gerekirse, ütopyanın sadece negatif bir şey olarak konulduğu ölçüde daha belirsiz bir şekilde başlayacağı düşünülür. Fakat bundan sonra, –ve belki de bu daha da ürkütücüdür– ütopyanın somut bir anlatımına karşı olan buyruk, ütopya bilincinin adını lekeleme ve onu yutma eğilimine girer. Her ne olursa olsun, gerçekten önemli olan şey, bu farklı *olsun* isteğidir. Ve çok kesin bir şekilde doğrudur ki, günümüzde Doğu'da yaşanan dehşet, Marx'ın kendi çağında Fransız ütopyacılarına ve Owen'a yönelik eleştirilerinin bir sonucu olarak, ütopya fikrinin sosyalizm anlayışından bütünüyle kaybolmasıyla kısmen bağlantılıdır. Bundan ötürü, sosyalist bir toplumun aygıtı, halihazırdaki durumu, araçları, herhangi bir *mümkün* içerik üzerinde öncelik kazanmıştır, çünkü kimsenin mümkün bir içerik hakkında herhangi bir şey söylemesine izin verilmemektedir. Bundan ötürü ütopyaya kararlı biçimde düşman olan sosyalizm teorisi, artık gerçekten insanlığa tahakküm edilmesiyle ilgilenen yeni bir ideoloji haline gelme eğilimi taşımaktadır. Senin Leipzig'de çatışmalara girdiğin dönemi, Ulbricht'in o dönemde sana karşı bir söz yönelttiğini anımsayabiliyorum –hafızamın beni yanıltmadığından emin olmadığım için bunu alıntılamak istemiyorum, ama galiba yaklaşık olarak şöyleydi: Böyle bir ütopya hiçbir şekilde gerçekleştirilemez. Şimdi, bu, kesinlikle bayağı ve darkafalı bir sözdü, yani biz onu gerçekleştirmek *istemiyoruz* demekti.

Tüm bunlar karşısında, *bir* şeyi aklımızda taşımalıyız. Eğer özgürlük ve mutluluk içerisindeki bir hayatın bugün mümkün olacağı doğruysa, o halde aklımızda taşıdığımız o şey, kendisini benim kesinlikle hakkını vererek nitelememiş olduğum ve görebildiğim kadarıyla senin de nitelemediğin te-

orik ütopya formlarından birine bürünecekti. Yani hiçbirimiz, üretim güçlerinin mevcut durumunu görünce neyin mümkün olacağını söyleyemiyoruz. Bu şey, somut biçimde söylenebilir, bir resmi çizilmeksizin söylenebilir ve keyfiliğe kaçmaksızın söylenebilir. Eğer bu şey söylenmiyorsa, eğer insan bu resmi kafasında hiç canlandıramıyorsa, o zaman insan bu bütünlüğün gerçek sebebinin ne olduğunu, bütün bu aygıtın niçin harekete geçirilmiş olduğunu bilmiyor demektir. Beklenmedik biçimde pozitif olanın avukatlığı rolünü üstlendiysem beni bağışlayın, ama öyle sanıyorum ki bu öğe olmaksızın bir ütopya bilinci fenomenolojisinde hiçbir şey yapılamazdı.

KRÜGER: Bay Bloch, bu kez de size sorabilir miyim? Bay Adorno'nun, günümüzde Doğu dünyasını yöneten sosyalizmden ütopik öğenin bütünüyle kaldırılmış olması konusunda söylediklerini kabul ediyor musunuz?

BLOCH: Şu eklemeyle kabul ediyorum, bu öğe Batı'da da ortadan kalkmıştır ve böylesine büyük karşıtlıklara rağmen, çağın birliğini yeniden-üreten benzer eğilimler vardır.

ADORNO: *D'accord* [Anlaştık – çn.]

BLOCH: Batı ve Doğu *d'accord* [anlaşıyorlar – çn.]. Onlar bu konuda aynı talihsiz durumu paylaşıyorlar: Ütopik olan hiçbir şeyin varolmasına izin verilmemeli. Ama şimdi bir de şu var ki, bir resim çizmeyi yasaklayan buyruk ile bunu yapmayı sonraya erteleme uyarısı veya buyruğu arasında bir ayrım yapmak zorundayız. Ütopya hakkında çok fazla ayrıntısıyla konuşmama buyruğu veya daha ziyade böyle bir çalışma ilkesi Marx için zorunluydu –bu ilke, uzun ya da kısa belli bir zaman süresi boyunca polemik konusu olacaktı yalnızca; o, önhaberciler olan ve yalnızca zengin insanların vicdanına seslenilmesi gerektiğine ve eğer böyle yapılırsa onların üzerinde oturdukları dalı kesmeye başlayacaklarına inanan soyut ütopyacılara yöneltilmişti. Marx, insanların aklının gözde büyütülmesine, ütopik sosyalistlerin karakteristiği olan bir abartmaya itiraz ediyordu. Başka bir deyişle, çıkar, burada Hegelci somutluk arayışı (*Blick*) gibi bir rol oynuyordu. Bu, aşırı spekülatif düşünmeye, o çağın aşırı spekülatif tinine karşı bir panzehir olarak kesinlikle zorunluydu. Bu olmaksızın, *Kapital* muhtemelen asla yazılmamış olacaktı ve belki de yazılamayacaktı.

O çağın gereklerince koşullandırılmış olan bu ütopya karşıtlığının kesinlikle korkunç etkileri olmuştur. Ortaya çıkmış olan bu korkunç etkilerin çoğu, Marx'ın, örneğin edebiyat hakkında, sanat hakkında, bu türden bütün mümkün konular hakkında çok çok küçük bir resim çizmesinden ileri gelir. Burada yalnızca Balzac adı görünür ve diğer yönlerde ise, mümkün olacak daha yüksek bir kültüre ulaşma yönündeki Marksist önayak olma girişimleri bulunmalıyken, temelde bomboş bırakılmış bomboş bir alan bulunmaktadır. Bunu tarihsel ve bilimsel olarak açıklanabilecek bir durum olarak düşünüyorum ve bu tarihsel-bilimsel durumun artık bizim önümüzde bulunmadığı andan, yani artık bir ütopyacılık bolluğundan sıkıntı çekmediğimiz andan itibaren de onun anlamsızlaşacağını sanıyorum. İnsanlar tamamen farklı bir durumda Marx'ın ifadelerini literal bir anlamda sadece sindirmeden kustukları için, bundan doğan sonuçlar korkunç olmuştur.

Herhangi bir pozitivizm türüne sapmadan, bir detektif gibi davranmak ve her bir durumun ne olduğunun izini sürmek ve onu açığa çıkarmak Marksist bakış açısından kesinlikle zorunludur. Bunu yaparak, her şeyi yoluna koyabiliriz, ama şu diğer şeyi, yani ütopyayı da unutmamalıyız. Çünkü bu çabanın amacı teknokratik değildir.

KRÜGER: Peki bu çabanın amacı ne olacak?

BLOCH: Önceden her şeyin kendisine bağımlı olduğu bütünlükten söz ettik. Sabahleyin niçin yataktan kalkarız? Nasıl oldu da ondokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru özel bir çarpıcı durum doğdu ki Wilhelm Raabe'nin şu ifadeyi yazmasını mümkün kıldı: Sabahleyin yataktan kalktığımda, günlük duamı ederim: bana yanılsamamı, günlük yanılsamamı bugün de bağışla. İşte bu özel durum, ütopik bir vicdandan ve ütopik bir önseziden tamamen yoksun bir dünyada yanılsamaların hayat için zorunlu olmasından, zorunlu hale gelmesinden doğdu.

ADORNO: Baudelaire'in çok benzer bir biçimde yalanı kutsallaştırdığı eserinde de aynı motif görünüyor, oysa Baudelaire ile Raabe arasında başka pek az paralellik var...

BLOCH: Marx'ın dediği gibi, doğal hukukun doğurduğu kahramanlık yanılsamaları olmadan bir Fransız Devrimi olmazdı. Tabii, bu yanılsamalar

gerçek hale gelmediler, gerçek hale gelen şey, yani burjuvazinin serbest pazarı ise, hiçbir şekilde ütopya olarak düşlenen, yine ütopya olarak istenen, umut edilen, talep edilen şey değildir. Nitekim şimdi, görünüşteki sebeplerin engellediği, ama bütünüyle mümkün olan bir dünya kendisini gösterecek olsaydı, insan, ne şaşırtıcı ki dünya böyle *değil* diyebilirdi. Eğer içerisinde ölüme bütünüye karşıt olarak açlığın ve dolaysız ihtiyaçların doyurulduğu böyle bir dünya varolsaydı, eğer sonunda bu dünyanın tamamen "soluk almasına izin verilse" idi ve o özgürce kurulsaydı, bunun sonucunda ortaya çıkacak olan, yalnızca şurda burdaki varoluşa ilişkin yavan sözler, şiirsellikten yoksun şeyler ve tam bir beklentisizlik ve perspektifsizlik olmayacak, ama aynı zamanda hayatını kazanma özgürlüğü yerine hayatını kazanmaktan özgür olma olacaktı ve bu, Brecht'in "Bir şeyler eksik" şeklindeki özlü ifadesinin anlamını oluşturacak şekilde ütopya adına dolu dolu ümitli bir bekleyişe ve belirleyici güdüye bir yer açacaktı. *Mahagonny*'deki bu söz, Brecht'in bütün yazdıkları içerisindeki en derin sözlerden biridir ve üç sözcükten ibarettir. Şimdi, bu "bir şey" nedir? Eğer bunun bir resminin çizilmesine izin verilmemişse, o halde onu varolma sürecindeki şekliyle resmedeceğim. Ama insanın onun hakkında "Sosise benziyor" diyebileceği kadar sanki gerçekten var değilmiş gibi onu yok sayması kabul edilmemelidir. Dolayısıyla, eğer bütün bunlar doğruysa, inanıyorum ki ütopya, her şeye rağmen dünyadan ve hatta büyük ütopya ülkesinde kesinlikle kendisini gösterecek ve varolacak, ama yalnızca küçük sektörleri oluşturacak teknolojiden bile sökülüp atılamayacaktır. O, burada herhangi bir yeri olmayan geometrik bir resimdir, ama yemekten önce dans yok şeklindeki eski köylü özdeyişinde bir başka resim bulunabilecektir. İnsanlar önce midelerini dolduracaklar ve bundan sonra dans edebileceklerdir. Bu, kendisi olmaksızın aldatıcı olan diğer şeylerden ciddi biçimde söz edilebilmesinin olmazsa olmaz koşuludur. Ancak tüm konuklar masaya oturduklarında, Mesih, İsa gelebilecektir. Bu yüzden, en aydınlatıcı formunda meydana çıktığında ve tam bir gerçekleşimi içerisinde öngörüldüğünde bile, kendi tamlığını kazanmış Marksizm, özgürlük, mutluluk, mümkün gerçekleşim içerisindeki bir hayatın, içerikli bir hayatın yalnızca bir *koşuludur*.

ADORNO: Bir şey ekleyebilir miyim? Tuhaf bir biçimde ontolojik Tanrı ispatına yaklaşmaktayız Ernst...
BLOCH: Bu, benim için sürpriz olur.

ADORNO: Bunların tümü, Brecht'ten aldığın bir deyişi –bir şeyler eksik deyişini– kullanırken söylediklerinden çıkıyor, bu öyle bir deyiş ki, bu deyişin belirttiği şeylerin tohumları veya mayası mümkün olmasaydı gerçekten onu düşünemeyecektik.

Gerçekten şöyle düşünüyorum, Tanrı'nın varlığının ontolojik Tanrı kanıtlanışında hiçbir şekilde hakikat belirtisi varolmadıkça, yani kavramın gerçekliğinin öğesi aynı zamanda zaten bizzat kavramın kendi gücü içerisinde taşınmadıkça, yalnızca ütopya değil, ama herhangi bir düşünme de varolamayacaktı.

KRÜGER: Şimdi benim tartışmamızı sonuçlandırmak için önermek istediğim kavram şu. Bu konuya zaten değindik, Profesör Adorno. Ütopyanın eksik olan şeye göndermede bulunduğunu zaten söylemiştik. Bu yüzden şu soruyu sormak istiyorum: insanlar ütopyayı ne ölçüde gerçekleştirirler? Burada "umut" sözcüğü gerçekten uygun. Umudun gerçekte ne olduğunun ve ne olmadığının bir açıklamasından burada yararlanabiliriz.

BLOCH: Umut açısından mesele mükemmellikle ilgili ve o ölçüde de ontolojik Tanrı kanıtıyla ilgili. Fakat Anselmus en mükemmel varlığı aynı zamanda en real olanı da içine alan değişmez bir şey olarak koymuştur. Böyle bir inanç savunulabilir değildir. Ama doğru olan şudur: Mükemmel olmamaya, tamamlanmamışlığa, hoşgörüsüzlüğe ve sabırsızlığa ilişkin her eleştiri bir kuşkuya yer bırakmaksızın zaten bir mümkün mükemmellik anlayışını, bir mümkün mükemmelliği arzulamayı öngerektirir. Aksi takdirde, eğer süreç içerisinde varolmaması gereken bir şey varolmasaydı, eğer mükemmel olmama özelde kritik bir öğe olarak süreç içerisinden geçip gitmeseydi, bir mükemmellikten yoksunluk durumu varolmayacaktı. Kesinlikle mükemmelliğe karşıt bir şey daima vardır ve bir kez bazı yanlış anlamalara karşı uyanık olduk mu, burada aynı fikirde olacağız: Umut, güvenin karşıtıdır. Umut, naif optimizmin karşıtıdır. Umutta daima tehlike kategorisi içerilmiştir. Bu umut emin olma değildir...

KRÜGER: Yani umut hayalkırıklığına uğrayabilir.

BLOCH: Umut emin olma değildir. Eğer hayalkırıklığına uğratılamaz olsaydı, o umut olmazdı. Bu onun bir parçasıdır. Aksi takdirde bir resim çizilirdi. Pazarlanması mümkün olurdu. Onu teslim alır ve ne umut ettiysem

olsun derdik. Bu yüzden umut kritiktir ve hayalkırıklığına uğratılabilir. Bununla birlikte umut, batma durumunda bile yine de geminin direğine bir bayrak çakar, bu batma ne kadar şiddetli olursa olsun batışa razı olunmaz. Umut etme, emin olma değildir. Umut tehlikelerle kuşatılmıştır ve tehlikenin bilincidir, aynı zamanda da umut edilen nesnenin karşıtını sürekli olarak mümkün kılan şeyin belirlenimli olumsuzlanmasıdır.

İmkânda her yol aynı kapıya çıkmaz. Mümkün olanda başka bir kapıya açılan karşıt bir yol da vardır. Mümkün olanda engelleyici öğe de vardır. Umutta, onu başarma yeterliliğinin yanında engelleme öğesi de içerilmiştir. Nitekim bu yüzden kimyevi, tıbbi, hukuki ve dini, çok çeşitli anlamları olan "süreç" sözcüğünü kullanıyorum. Eğer öyle olmaması gereken bir şey varolmasaydı, herhangi bir süreç de varolmayacaktı. Bitirirken, Oscar Wilde'ın bir sözünü alıntılamak istiyorum: "Ütopyayı içine almayan bir dünya haritası, gözatılmaya bile değmez."

Çeviren: Hakkı Hünler

NOTLAR:

1. Muhteşem Mister Pief, Wilhelm Busch'un *Plisch und Plum* (1882) adlı kitabındaki bir karakterdir. Busch, onun hakkında şu şiiri yazmıştı: "Verimli mi verimli zengin mi zengin / bu yöreye varır varmaz / elinde bir teleskop / Pief adında bir adam çıkageldi / Dedi ki yürüdüğüm açıdan uzaklara niçin bakmayayım ki? / Başka yerden de güzeldir / Ama ben her hâlükârda buradayım."
2. Richard Dehmel (1863-1920), Almanya'da *ekspresyonizm*'in önemli bir habercisiydi.
3. Galileo davaları, 1615-16'da ve 1633'te Roma'da oldu.
4. Öznel-düşünümcü kategori, realitenin kendisindeki "nesne"de mevcut olan bir kategoriye (maddeye) karşıt olarak bir öznenin düşünümünü belirtir.
5. Bloch, burada Adorno'nun *The Jargon of Authenticity* (1964) adlı kitabına gönderimde bulunuyor. Adorno, bu kitapta Heidegger'in dilini ve varoluşçuluk ideolojisini keskin biçimde eleştiriyordu.
6. *Zuhandenheit* (*ready-at-hand*) insanların günlük hayatlarında kendileriyle iş gördükleri şeyleri, örneğin el aletlerini tanımlamak için Heidegger'in geliştirdiği bir terimdir.
7. Hakiki olan, kendisinin ve sahte olanın işaretidir.
8. Sahte olan, kendisinin ve hakiki olanın işaretidir.

—

DİLSEL CEMAAT VE EVRENSEL ÖZNE

I

Saffet Murat Tura

Deneyle ilgili yönergeyi okuyup sana hangi adımda ne yapmamız gerektiğini anlatıyordum. Bence yazar çok hoş bir noktadan hareket etmişti; öncelikle nasıl şaşırtıcı bir şeyle karşılaştığımızı iyice hissetmemizi sağlamaya çalışıyordu. Yönergeye bakarak şöyle dedim: "Bak, önce mıknatısla ilgili bildiğin her şeyi unut." "Ama unutamıyorum." "Unutmaya çalış lütfen." "Unutamıyorum ki, hepsi aklımda." Ben hâlâ yönergeyi takip ediyordum: "Mesela şöyle hayal et: Mıknatısın olmadığı başka bir galaksiden geliyorsun. Ve birden bazı maddeleri uzaktan çeken bir madde ile karşılaşıyorsun; bak ataşlarla mıknatıs arasında hiçbir bağ filan yok. Ataşları uzaktan nasıl çekebiliyor? Ne kadar ilginç değil mi? Bu seni şaşırtmıyor mu?" "Şaşırtmıyor, şaşıramıyorum." Artık biraz kızmaya başlıyordum: "Peki neden şaşırtmıyor?" "Çünkü dünyada var işte, baba. Var işte." Cevabın çok hoşuma gitmişti, bir an sana şöyle demek istedim: "Bu dünyada esas şaşırtıcı olan 'var'olanın 'var'lığıdır, kızım. Var'lık şaşırtıcıdır."

1. Solaris. Geçen yüzyılda, 1940'lar ve 1950'lerin başlarında beyin cerrahları Penfield ve Rasmunssen, cerrahi girişim sırasında hastanın beyninin değişik bölgelerinin elektriksel olarak uyarılmasıyla koku, ses, ışık gibi algıların oluşturulabildiğini, bazı öznel deneyimlerin, anıların veya duyguların uyandırılabildiğini göstermişlerdi. Dilsel cemaat ve evrensel özneyi konu alan bir yazıya bu satırlarla başlanması yadırgatıcı gelebilir; ama değişik merkezlerden kaynaklanan düşünsel dalgalarla yavaş yavaş konumuza girmeden önce, beni bu yazıyı kaleme almaya kadar getiren yirmi beş yılık düşünsel serüvenin temel güdülenmelerinden söz etmek işimizi kolaylaştırabilir diye umuyorum. Evet, beni daima etkileyecek ve yaşadıklarımı aynı zamanda değişik bir açıdan yabancılaşarak, garipseyerek algılamama sebep olacak bu bilgileri edindiğimde henüz ondokuz yaşında bir tıp talebesiydim.

* Bu yazı uzunluğu nedeniyle iki bölüm halinde yayımlanmaktadır. Yazının 2. Bölümü *Defter*'in izleyen sayısında yer alacaktır.

19. yüzyılda Broca ve Wernicke gibi nörologların çalışmalarına kadar geri götürülebilecek kaynaklardan, epilepsi ya da beyin tümörü gibi değişik nörolojik sendromlardan gelen bilgilerle bütünleştirildiğinde bugünkü beyin fizyolojisi anlayışına önemli bir zemin hazırlayan bu bilgiler, gerçeği bir kez daha açıkça ortaya koyuyordu: Duyu organlarını uyaran fiziksel enerji ile iç dünyamızda oluşan öznel deneyim arasında hiçbir zorunlu ilişki yoktu.

Durumu basitçe şöyle ifade edebilirim: Dış dünyadaki kütle-enerji büyüklüğünün, mesela belli dalga boyunda bir ışık demetinin bir deneğin gözüne düşürülmesiyle birlikte ağsı tabakada oluşan elektro-kimyasal enformasyonlar, görme siniri boyunca gene elektro-kimyasal mesajlar halinde beynin oksipital bölgesine ulaşarak, bu bölgedeki program gereği karmaşık elektrik faaliyetlere neden olur; böylece de o ana kadar süreçte hiç yer almamış bir niteliğin, yani deneğin zihninde *öznel* bir deneyimin, mesela "kırmızı" algısının ortaya çıkmasına neden olur. "Kırmızı" dış dünyadaki enerji değişikliklerinden hareketle beynimizin yaptığı tamamen öznel-zihinsel bir şeydir. Belki de evrenin en büyük gizemlerinden birinin tezahürü olan bu sıradan, gündelik deneyimimizde şaşırtıcı olan bir başka nokta da, tamamen öznel ve nitel olan bu deneyimi gene beynimizin programı gereği *yanılsamalı* bir tarzda, sanki dış dünyaya ait nesnel bir özellikmiş gibi yaşamamızdır; kırmızı ordadır, dışardadır, deneyime göre; hiç de öznel değil, basbayağı nesneldir. İnanılmaz karmaşıklıkta bir programa sahip olan insan beyni, gerek dış dünyada gerek bedende, gerekse kendi içinde meydana gelen kütle-enerji değişikliklerinden oluşturduğu enformasyonlardan yola çıkarak, 60-70 milisaniye gibi inanılmaz bir süratle, bizi çepeçevre kuşattığını yaşantıladığımız bütünsel bir dış dünya algısı ve bunun içinde kendi bedenimiz ve zihnimizle ilgili bir algı gerçekliği yanılsaması, yani bir algı "aura"sı kurar. Öyle ki, insan olma deneyimi adını verdiğimiz durumda tamamen öznel bir dünyayla karşılaşmamıza, kendi öznel dünyamızın mahpusu olmamıza, yani öznelliğin ötesindeki nesnel dünyayla asla doğrudan karşılaşmamıza rağmen, beynimizin programı gereği kendi öznelliğimizin bir bölümünün dış dünyaya ait ve nesnel olduğu yanılsamasına kapılırız.

Descartes'ın metodik şüphesiyle çocuk denilebilecek yaşta tanışmış olduğumdan, bu konuda zihinsel olarak zaten uyarılmış durumdaydım; şimdi de bilim, bir bakıma herşeyin beynimizin kurduğu öznel bir rüyadan ibaret olduğunu söylüyordu. Bugün bile kırda uzanıp etrafı seyre daldığım-

da, bütün o renk ve ses cümbüşünü beynimin ürettiğini; dışarda yalnızca madde ve enerji büyüklüğü dalgaları olduğunu, bana nesnelmiş gibi görünen bu dünyanın kütle-enerji büyüklüğünden hareketle beynimin *refleks* olarak ürettiği tamamen öznel bir zihinsel yanılsama olduğunu hatırlamak, bir yandan içinde yer aldığım doğanın çok daha patlayıcı yanılsamalı görüntülere kavuşmasını sağlarken, bir yandan da garip bir yalnızlık hissetmeme yol açar; yok aslında bunlar, hepsini beynim yapıyor. Hatta "ben" dediğim şeyi bile beynim yapıyor; beynim benim değil, ben beyniminim. Sonra yanımdaki insana bakarım; onun beyninin de, benim hiçbir zaman şahidi olamayacağım bir şekilde neredeyse tıpa tıp aynı yanılsamayı üretiyor olması, yalnızlığımı daha da artırır. *Peki ama beynimiz niçin yapıyor bunu, bu öznel yanılsamayı niçin üretiyor?* Bende ve benim aracılığımla *beynim*, bende ve benim aracalığımla ne yaptığını, niçin yaptığını, nasıl yaptığını ve "ben"i niçin ve nasıl yaptığını, "ben"in farkındalığı olarak "ben"in ne olduğunu anlamaya çalışıyor. Şu anda gezegen üzerine yayılmış olan bu yağlı organlardan bazıları karşı durulamaz bir arzuyla kendi neliğini anlamaya çalışıyor. Biyolojik birer robot olan bedenlerin fasadlarının ardında, kafataslarının içine garip ve korkak bir hayvan gibi büzülerek sığınmış olan bu organların bazıları birbirleriyle iletişerek kendi oluşturdukları yanılsamadan kurtulmaya çalışıyor.

Sözünü ettiğim gençlik çağlarında şöyle düşünmeye başlamıştım: Pratik olarak tamamen imkânsız olmakla birlikte, tasarımsal bir ameliyatla, gözden kalkıp beyindeki görme merkezine giden görme sinir liflerini iyice ayırarak, mesela beyin kabuğundaki tat alma merkezlerine bağlasak, göze bir ışık enerjisi düşmesiyle uyarılan sinirin taşıdığı enformasyon, beyinde elektriksel olarak uyardığı merkezdeki program gereği belli bir tat olarak öznel, nitel bir iç dünya deneyimi yorumu alırdı. Bizde "kırmızı" adını verdiğimiz öznel iç dünya deneyimi ile bu deneyimi uyandıran ışık enerjisi arasında hiçbir zorunlu ilişki olmadığına göre, beynimiz ışık enerjisine pekâlâ tat yorumu vermeye programlanmış da olabilirdi; o zaman yaşadığımız dünyayı ağırlıklı olarak aydınlık, karanlık, yeşil, mavi vs. bir renk dünyası olarak değil, bir tat dünyası olarak yaşardık. Belki de yediklerimiz bizde renk duyumlarına yol açardı; elmanın tadı kırmızı olurdu mesela. Gözümüze sert bir darbe aldığımızda gözümüzde şimşek çakması, "yıldızları görmemiz" yukarda anlattığım tasarımsal ameliyatın sonuçlarının hiç de saçma olmadığını kanıtlar. Bu durumda gözün ağsı tabakasında ışık enerji-

sine duyarlı olan alıcı hücreler darbenin şiddeti nedeniyle mekanik olarak uyarılır; yani dokunma, temas beyin tarafından "parlaklık" şeklinde bir iç dünya deneyimi olarak yorumlanır. Şimdi bu noktada önemli olduğunu hissettiğim bir soruyu; evrendeki öznel zihinsel bir beyin faaliyetine sahip bütün canlılar için algıların belli bir programatik repertuarının olup olmadığına ilişkin bu çok önemli soruyu, hâlâ saçmalamadan formüle edebilmekten acizim.

Tıbbıyenin ikinci sınıfında bütün bunlarla büyülenmeye başladığımda, bende bir takıntıya varan şu naif sorudan kurtulamadığımı gördüm: Peki ama evren aslında nasıldı? Bu soru beni felsefeye yöneltti; birçok filozofu okumama yol açtı. Tabii bir süre sonra, evrenin aslına ilişkin her türlü imgelemi kaçınılmaz olarak bir iç dünya deneyimi olarak algılayabileceğimi, öznel ve hatta zihinsel olmayanla asla tanışamayacağımı anladım. Ama naif olduğunu bilmeme rağmen, elimde olmadan, bütün muhayelemi kullanarak duyumların ötesindeki esas dünyayı kendinde olduğu gibi tasarlamaya çalışıyordum, takıntılı bir biçimde. Beynim, türün evrimi sürecinde milyonlarca yıl süren zarif bir kıvrılma hareketiyle içine çekildiği, kafatasımdaki güvenli yerini terk edip gözlerimden dışarıya, nesnel dünyaya taşmak istiyordu sanki. Beynim yerinden uğrayamayacağına göre, esas dünya hakkında elimden geldiğince yakın bir tasarıma ulaşmalıydım; herşeyden önce beni yanıltan bütün duyularımdan kurtulmalıydım. Karanlık. Aslında bu da yanlıştı; çünkü karanlık da bir öznel-zihinsel deneyimdi, ama başka türlüsünü düşünemediğime göre en yakınıyla yetinmek zorundaydım. Işık yok, ses yok, dokunma yok. Bedenimden gelen duyumları da duyguları da hayallerimi de ortadan kaldırdım. "Ben" deneyimimden, (artık her ne ise) "ben" dediğim şeyden kurtulamıyordum (çünkü kurtulduğum anda her şey zaten bitiyordu); ama gene de evrene oldukça yaklaştığımı hissediyordum. Şimdi zifiri karanlıktaki "ben"den başka hiçbir şey "yok"tu bir bakıma; "yok"luğa çok yakındım; daha doğrusu arafattaydım sanki. Çünkü aynı zamanda her şey bir başka şekilde "var"dı; "var"lıklarını biliyordum. Evet, adeta burası bildik fenomenal evrenin negatifiydi; "var" dediğimiz şeylerin çoğu "yok"tu, "yok" dediğimiz şeylerin çoğu "var"dı burada. Çünkü bu yeni evreni tanımaya çalışırken birden fark etmiştim; burası benim zaten tanıdığım ve sevdiğim evrendi; matematiğin ve fiziğin "varsayımsal" kavramlarının sözünü ettiği teorik evren. Duyumların ötesinde, sadece teorik akılla ulaşılan (tahmin edilen) gerçek evren; asla doğrudan tanışamayacağımız ama ne'liğini teorik akıl yürütmeyle tahmin edebileceğimiz ev-

ren. Öbür yanımdaysa tüm yanılsamalı algı cümbüşüyle bildiğimiz fenomenal dünya duruyordu; peki bu dünyadakiler var mıydı?

Şimdilerde Roger Penrose'un yeni bir Platonizmden söz ettiğini görmek hiç şaşırtıcı gelmedi bana (Penrose, 1998). Okuru bu ağır yazıya yavaş yavaş hazırlamaya çalıştığım bu aşamada, şimdiden bilgiçlik taslamayı göze alarak, ilerde sık sık karşılaşılacak "meta-fizik" terimi üzerinde durmak istiyorum. İlk kez Aristoteles'in ciddi bir biçimde üzerinde durduğu bu terim, bugün günlük hayatımızda kullandığımız gibi maddi olanın *ötesi*, "ruhlar âlemi" vs. gibi bir anlam taşımaz. Ama gene de bu anlamla yakından bağlantılı bir şekilde, bugün en çok "teorik fizik" adını vermeye yatkın olduğumuz, kabaca söylemek gerekirse fiziksel olarak gözleneni açıklayan bir *öte*-teori; ("var" olanların) *açıklayıcı* ötesinin teorisi anlamında kullanılmıştır. Bu yazıda gücümün yettiğince şiddetle tartışacağım Heidegger'e göre Avrupa'nın varlığın hakikatinden saptığı, *varlığı unuttuğu*, hiçliğe, "yok"çuluğa, *nihilizme* düştüğü nokta, işte bu anlamda bir "meta-fizik"tir. Bütün filozoflar insanlığın gidişine müdahalede bulunurlar; elbette haklı olduğuna inandıkları bir müdahaledir bu. Heidegger'e göre de gerçek dindarlık ya da sofuluk anlamında değil, ama mesela kilisede kurumlaşmış anlamıyla dini ve idealist meta-fizik, felsefi meta-fiziğin zaman içinde Platonizmden (Platon'un idealar öğretisinden, varlığı açıklayan ideal bir *öte* tasarımından) pek de uzağa düşmeyen belli bir yorumudur. Bu durumda kurumlaşmış anlamlarıyla din, özellikle bilim ve teknoloji, nihilizm ve metafizikle yakından bağlantılı kavramlardır: Avrupa halkı Eski Yunan kökenindeki otantik yaşamının esasını, varolanın (dışardan, öte, *meta* bir açıklama gerektirmeyen) varlığının hakikatini unutmuştur ve bu hakikate ancak eski Yunanlılar gibi düşünerek, yani eski Yunan dilinin etimolojik gizemini ifşa etmesini, "kelimenin konuşmasını" dinleyerek ulaşılabilir (Heidegger, 1949, 1954a, 1954b).

Yıllar sonra meslekten filozof bir arkadaşım pek çok kişi için, içinde bir insanın da yer aldığı bir manzara resmindeki insan silindiğinde, manzaranın insansız haliyle de var olmaya devam edeceği kanısının egemen olduğunu söyledi; oysa ona göre manzara da silinmeli, sadece boş bir kâğıt bırakılmalıydı. Bence de kâğıttaki manzarayı silmek gerekiyordu; ama kâğıdın görünmez bir köşesine de olsa $E=mc^2$ yazmak gerekirdi. Teorik bilimin temeli, Husserl'in küçültücü bir anlamda kullanmış olmasına rağmen (Husserl, 1907) bence de naif gerçekçi bir tutumdur; naif gerçekçi bir kök-

tenciliktir. Ama soru tersine çevrildiğinde, bence daha ilginç bir hal alıyordu: Peki görünmez bir köşesinde o küçük formül yazan kâğıda bir insan resmi çizdiğimizde, onunla birlikte kaçınılmaz olarak varolan bir manzara da resmetmemiz, insanın kendiyle birlikte algı dünyasını da kurması ne demek oluyordu? İlkgençliğimin kalabalık, gürültülü caddelerde yürürken sıklıkla tekrarlayan deneyimlerinden birisi de şuydu: Bütün o aydınlıklar, karanlıklar, neon ışıkları, korna ve insan sesleri, havanın nemli sıcaklığı, lokantalardan gelen hoş kokular sadece o caddede yürüyenlerin kafalarının içindeydi; hepimiz, o gece o caddede yürüyenler, bu kütle-enerji denizinde yaşarken, kutu kutu öznelliklerimizde değişik perspektiflerden aynı ortak rüyayı görüyorduk adeta. *Peki ama niçin*? Bunun bir açıklaması olmalıydı. Dahası amatörce de olsa bir fizikçi gözüyle baktığımda, bu gezegende ısrarla açıklanması zor (ihtimali düşük) fiziksel olaylar meydana geldiğini gözlüyordum; biz hareket ederken bedenlerimizi oluşturan moleküllerin uzay içindeki inanılmaz hareketlerini açıklamak oldukça güçtü mesela. Giderek sorunun kapsamı genişledi: İçinde yaşadığım bu kültürel anlam ve değerler dünyası da neydi? Evet; fizikçi gözüyle bakınca bu gezegende garip şeyler oluyordu, çok garip; pop yıldızları, arabesk müzik, para, müzayede salonları, devrimci mücadele, aşklar, mutluluklar, ıstıraplar, kızılderili bir şamanın bahar ayini, divan edebiyatı, Galatasaray marşı, toplumsal şiddet, dünya savaşları, bir psikanalistin divanı ve bu divana sırayla yatıp konuşanlar... Bunlar "var" mıydı, "yok" muydu peki? O sıralarda gördüğüm bir film, sorunun yanıtına ilişkin ilk sezgileri verdi bana: *Solaris.*

Film uzak bir gezegendeki bir uzay istasyonunda geçen olayları anlatıyordu; aslında kendisi de bir tür canlı olan bu gezegen, garip bir şekilde insanların hayallerindeki figürleri gerçek, yani başka insanlar için de sahiden nesnel birer varlığa dönüştürüyordu. Belki filmi seyredenlerin çoğu gibi Solaris'in dünya olduğunu sezdim ben de. Giderek bizi kuşatan kültürel zarfları, beyinlerimizin yarattığı ortak yanılsamalı oyun-gerçeklikler olarak kavramaya başladım; her zaman biraz garipsediğim, yabancısı olduğum, daima içinden uyanmak istediğim bu ortak rüyalar ve oyunlar gezegeninde *cemaatler* karşısındaki bütün inançsızlığıma rağmen kendi biyolojik türümün kültürel oyun-gerçekliklerine *ilişebilmemin*, insani çembere girmemin yolu neydi acaba?

Sonraları, zamanla zor da olsa buldum bu yolu. Ama hâlâ türümün kültürel oyun-gerçeklikleri karşısında yabancılaştığım anlar oluyor. Mesela yakınlarda, kültürümüzü tanısın diye kızımı götürdüğüm Topkapı Sara-

yı'nda yaşadım bunu. Büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun hazine dairesinin en nadide parçalarının, kızımın büyüyen gözlerle tılsımlı bir şeyler görme isteğini kışkırtan loş bir ışık ve ulvi bir müzik eşliğinde sergilenmiş bir diş, bir tel sakal ve kırık bir kapı olduğunu bir kez daha görünce, bir gece önce onu uyuturken okuduğum *Tom Sawyer'ın Serüvenleri*'nden bir pasaj geldi aklıma: Tom'u ve arkadaşlarını büyüleyen cep hazinesi, yanılmıyorsam kırık şişe parçaları, gazoz kapakları, bilyalar ve bir fare ölüsü veya buna benzer şeylerden oluşuyordu. Sadece insanlar değer verdiği için değerli –*güçlü*– olan şeylerin dünyasında, bir Picasso tablosu da son tahlilde Tom'un arkadaşlarıyla kurduğu ortak anlam ve değer dünyasındaki bir fare ölüsünden, veya Orhan Pamuk'un bir romanı ya da İbrahim Tatlıses'in bir kaseti kızımın arkadaşlarıyla paylaştığı ortak anlam ve değer dünyasında (*cemaat*'inde) önemli bir yeri olan Pokemonlardan daha değerli olamaz. Bu durumda mesela yayınevleri –tabii bu yazı da buna dahil– büyükler için Pokemon kartları basan kuruluşlar oluyor bir bakıma! *İnsanların bir şeyleri değerli ve anlamlı kıldığı ortak yanılsamalı cemaatlerin oyunları niçin ve nasıl oluşuyor acaba?* Bazı şeylerin manevi bir değer taşıdığını söylemekle ne kastediyoruz? Zaten aslında bütün değerler manevi değil mi? Mesela hazine dairesinde sergilenen elmasların, şu karbon-kömür kristallerinin değerleri nereden geliyor, kendinden mi? Eskiden belli bir büyüklenmeci tatla yaşadığım bu tür yabancılaşma deneyimleri, zaman zaman kendimi insandan daha *öksüz* bir şey olarak kavramama da yol açıyor artık. Acaba ben biyolojik türümün diğer örnekleriyle aynı estetik deneyimi neden paylaşamıyorum? Yine de şöyle düşününce, kendimi mazur görebiliyorum: *İnsani toplumsal yaşantılamanın esasını oluşturan estetik deneyimin ideolojik-cemaatçi karakterinin türün yaşam mücadelesi bakımından işlevselliğini anlamak, geleceğin biliminin esas sorularından birini oluşturacak, eminim bundan.*

Tıp fakültesini bitirip, beyinleri bizlerin ortak yanılsamalarından farklı yanılsamalar üreten delileri kapatma pratiğini de içeren psikiyatri oyungerçekliğinde uzmanlaşmadan önce, bir süre için fizyoloji alanında, beyin üzerine çalışma imkânı buldum. Kavrayabildiğim kadarıyla fizyolojik bilimsel görev, fizyolojik bir birimle (hücre altı bir bölüm, hücre, hücre topluluğu, doku, organ –mesela mide– vs.) ilgili üç soruya yanıt verdiğimizde tamamlanmış oluyordu: *Ne yapıyor, niçin yapıyor, nasıl yapıyor?* Herhangi bir organ için bile henüz tamamen yanıtlanmış olmayan bu soruları insan beyninin duygu, düşünce, algı, duyum, heyecan, anlama, bilinç, "ben" deneyimi gibi "ruhsal" denen zihinsel faaliyetleri bakımından sorduğumuzda,

büyük güçlüklerle karşılaşırız. Özellikle de *nasıl* sorusunu uygun bir şekilde sormak bile hemen hemen imkânsız gibi durur. Penrose'un deyimiyle "uzak galaksilerde veya kara deliklerde değil, hemen kafatasımızın içindeki evrenin bu en büyük sırrı" karşısındaki yetersizliğimiz, muhtemelen kuantum mekaniğindeki önemli teorik eksikliklere dayanmaktadır ve çözümü önümüzde uzanan yüzyıla devredilmiştir. Bununla birlikte, o yıllarda *ne* ve *niçin* sorularının kısmen de olsa yanıtlanabileceğini sezmiştim. Nitekim psikiyatriye yöneldiğimde, insan beyninin zihinsel işlevlerinin en ayrıntılı şekilde gözlenebildiği psikanaliz sayesinde bu soruların yanıtlarına daha fazla yaklaşabileceğimi hissettim. Şimdi tam istediğim yerde; doğa bilimiyle insan veya kültür bilimleri denen alan arasındaki kavşaktaydım. Bununla birlikte görüyordum ki psikanaliz bu soruları yanıtlamaya uygun bir şekilde teorileştirilmemişti. Böylece uzmanlık tezimi, beynin bilinen fizyolojik (fiziko-kimyasal, enformatik) süreçleriyle psikanalizi birleştirirken karşılaşılan bazı epistemolojik güçlüklere dikkat çekmeye ayırdım. Seksenli yılların "Yapay Zekâ" tartışmalarından uzak, sadece mesleki okumalara, fizyolojiye, yapısalcı dilbilime ve matematik enformasyon teorisine dayanan bu çalışmanın sonuçlarının, o sıralarda benzer bir konuyla (bilgisayarlar ve Yapay Zekâ'yla) ilgilenen filozof Searle'ün ulaştığı sonuçlarla az çok uyum içinde olduğunu bilmiyordum: Sözdizim düzeyinde enformasyon işlenmesine dayanan algoritmik programlı sistemler anlamı açıklayamaz; beynin öznel zihinsel işlevlerini kavramak için zihin-beden ikiliğini üreten klasik bilim dilinden kopan yeni bir dile ihtiyaç vardır (Tura, 1986). Bugün sürecin bir dil sorununun çok ötesine uzandığını düşünüyorum. Bu yazıda, elbette fizyolojinin, nörolojik bilimlerin ayrıntısına girmeden, üstelik bilimsel iddiası olmayan bir deneme çerçevesinde, yaklaşık onbeş yıl kadar önceki tezin bile daha ötesinde sonuçlara ulaşabileceğimi sanıyorum. Ama gene de soruna yaklaşmak bakımından çok daha bütünsel bir sezgi düzeyine ulaşmayı deneyeceğim.

Hans Cristian Andersen'in ünlü masalı "Kralın Yeni Giysisi" her insanın, biraz da kendi kültürel *cemaatine* ters düşmemek için az çok bastırmak zorunda kaldığı naif gerçekçi bir köktenciliği olduğuna, paradoksal bir şekilde kültürel çeşitliliğin temelinde yer alan bu kökensel insan anomisinin evrenselliğine işaret eder. *Eğer kral çıplaksa, bütün krallar çıplaktır*. Bununla birlikte, sonuna kadar bir nihilizm de mümkün olsaydı, sadece susmamız gerekirdi. Bu yazıda "teorik anlama" dediğimde, içinde tek tek değerli bi-

lim adamlarını barındırmasına rağmen, küresel kapitalist kültürde egemen olan pozitivist bir yöntem abartmasının geniş ölçüde tahrip ettiği "kurumsal akademik bilimi" pek kastetmeden, insan beyninin teorik zihinsel faaliyetinin naif gerçekçi köktenciliğini temel alarak belli bir çizgiyi savunacağım. Gadamer şöyle diyor: "Yöntem ne ölçüde hakikatin güvencesi olarak iş görebilir? Felsefe, bilim ve yöntemden, insan varoluşu ve akılsallığının bütünündeki kısmi ve özel durumları (*particularite*) tanımalarını talep etmek zorundadır" (Gadamer, 1973-1990). İşte doğru bir saptama; bilimin temelindeki naif gerçekçi köktencilikte ifadesini bulan teorik zihinsel faaliyet, insanların dilsel-kültürel-tarihsel ortak varoluşunun sadece küçük ve özel bir bileşenidir. Ama...

2. Tez ve karşıtez. Yazının içeriğiyle yakından bağlantılı olan yukardaki genel sezgisel kavrayış çerçevesinde savunmaya çalışacağım tez, 20. yüzyıl boyunca ağır eleştirilere maruz kalan evrensel-birey-özne kategorisinin politik, epistemolojik ve ontolojik anlamda savunulması gereken bazı doğruları dile getirdiğini inandırıcı bir şekilde göstermeye çalışmakla ilgili olacak. Mümkün bazı yanlış anlamaları baştan engellemek için önce karşı çıktığım, sonra da savunduğum tezi açık ve net bir şekilde ifade etme gereğini duyuyorum. 20. yüzyıl dil ve yorumsamacı akımlarının çoğuna göre insani anlama hemen hemen tamamen dille sınırlanır, koşullanır, belirlenir. Dil, anlamanın hemen hemen bütününü kapsar, tüketir. Bu tezler, "toplumun dilsel kuruluşu" ve insan dilselliğinin cemaatçi yapısı bağlamında ele alındığında, insani anlamanın hemen hemen tamamen cemaatin dilsel önyargılarının ufkuyla sınırlı olduğu sonucuna varır. İnsani anlamanın ufku dilsel cemaatin dile içkin önyargılarıyla belirlendiği içindir ki, kültürler-üstü bir evrensel-birey-özne de yoktur. Bu yazı çerçevesinde yukardaki tezlerin savunucusu olarak özellikle Heidegger ve Gadamer'i ön plana çıkarmak istiyorum. Bu tercihin nedenlerinden biri, bu iki düşünürün aralarındaki bazı önemli farklara rağmen benim "öznelci nesnelcilik" olarak nitelemek isteğim ortak bir çizgiyi savunuyor gibi görünmeleridir. Bunun dışında, özellikle Gadamer'in Avrupa tutucu düşüncesinin saçmalamayan, en sağlam örneğini oluşturduğu kanısındayım. Ayrıca Heidegger'de gördüğüm mistik-bilge yönü de önemsiyorum. Bu yazıda göstermeye çalışacağım gibi, düşünselliğin fenomen alanıyla sınırlandırılmaya çalışılması (fenomeno-

loji), tarihi ve kültürleri ele alan disiplinlerin *dışardan* açıklamaya değil *içerden* anlamaya dayanabileceği şeklindeki Diltheycı tez, anlamanın dilselliğin ufkuyla ve yorumsamayla sınırlandırılması, teorik anlama anlamında metafiziğin eleştirisi, evrensel olarak anlayan insanın reddedilerek anlamanın dilsel cemaatin ufkuyla kapatılıp sınırlandırılması, modern yaşam tarzının eleştirisinde teknoloji ön plana çıkarılırken bu teknolojiden sorumlu kapitalist üretim ilişkilerinin görmezden gelinmesi; bütün bunlar birbirleriyle yakından bağlantılı bir tezler yumağı oluşturur.

Savunacağım karşıteze gelince; fiziksel, biyolojik, nörofizyolojik ve psikolojik hareket noktalarından bakıldığında yukardaki tezler (yani öznelci nesnelciliğin tezleri) bazı kısmi doğruları dile getirmelerine rağmen mutlak biçimde ortaya konduklarında yanlıştır. Yorumsamacı tarih ve kültür disiplinlerinin *içerden* anlamaya çalıştığı beş altı bin yıllık yazılı kültür tarihi bir başka açıdan; yani teorik düşüncenin *dışardan* anlamaya yönelik yaklaşımı açısından, yaklaşık onbeş milyar yıllık evren tarihinin ve yüz milyarlarca ışık yılı çapında, şimdilik sürekli olarak genişleyen evren içinde sıradan bir galaksinin merkezden uzak ve orta çaplı bir yıldızının küçük bir gezegeninin üzerinde, evrendeki antropi düzeyinin (yıldız zamanının) belli bir evresinde antropiye direnen sistemleri oluşturmak üzere ortaya çıkan DNA molekülünün milyarlarca girişimiyle oluşan milyarlarca yıllık evrim tarihinin milyonlarca biyolojik türünden sadece biri olan *homo sapiens*'in kimi yapıp etmeleriyle sınırlı, ufak fakat olağanüstü ilginç bir ayrıntısıdır. Bu gezegen üstündeki *insan kültürleri,* mıknatıs, karadelikler veya canlılık gibi ilginç *bir doğa olayıdır.* Bu çerçevede insani anlama denen şey homo sapiens beyin kabuğunun *bütünsel* bir işlevidir ve bütün olağanüstülüğüne rağmen teorik anlamanın ilk hareket varsayımı (Occam'ın usturası) gereği fiziksel bir süreçtir ve varsayım gereği fiziksel olarak açıklanmaya elverişlidir. Anlama dilsellikle sınırlandırılmayacak kadar karmaşık ve çok boyutlu bir beyin işlevidir. Kaldı ki anlama homo sapiens ile sınırlı bir olgu da değildir; dilsel yetenekleri çok daha sınırlı türler, özellikle 5-7 milyon yıl önce insansılarla (australopithesine'ler, arkaik homo sapiens, homo erektus, homo habilis, Neanderthal insanı, homo sapiens sapiens, vs.) aynı biyolojik atayı paylaşan ve insansı türlerle yakın genetik akrabalık arz eden şempanzeler de (mesela *homo sapiens*'le protein ve özellikle gama-globilin DNA yapısı itibariyle farkları sadece yüzde 1,6 kadardır) çok yüksek bir anlama kapasitesine sahiptir. İnsan türünde anlama, hem türün gelişimi (*filogenesis*) hem de bi-

reyin gelişimi (*ontogenesis*) bakımından dilselliğe öncel ve dilselliğin ötesinde karmaşık bir olgudur; dilselikte genel olarak anlamaya dilsel bir şey konu olur; dilsellik sayesinde dilsel olanı da içeren çok daha bütünsel bir şey anlaşılmış olur. Bununla beraber homo sapiens türünde anlama, "türetici dilsellik" sayesinde çok büyük bir güç kazanmıştır. İnsan türünün "türetici dilselliği" Amerikalı *kartezyen* dilbilimci Noam Chomsky'nin büyük bir öngörüyle neredeyse elli yıl kadar önce ortaya koyduğu ilkelere geniş ölçüde uymaktadır. Bu dilbilim teorisinin en önemli özelliklerinden biri, anlamanın dilsellikle sınırlandırılmamasıdır. İlerde ele alacağımız gibi pek çok olgu 35 bin yıl kadar önce ortaya çıkan "evrimsel patlama"nın *homo sapiens*'in sol beyin yarım küresindeki türetici dilsellik, türetici görsel imgeleme ve türetici alet yapma kapasitesi gibi özellikleri de beraberinde getiren yapı değişikliğiyle alakalı olduğunu düşündürmektedir.

İşlem kapasitesi dilsellikle sınırlı olan (dolayısıyla anlama, bilinç, ben farkındalığı gibi özelliklerden mahrum olan) sistem bilgisayardır. Gerçi insan beyni öğesel ve bölgesel olarak ele alındığında bilgisayara çok benzer. Hatta insan beynini birbiriyle seri ve paralel olarak bağlanmış, çok kısa sürede oluşan yeni bağlantılarla (dendiritlerle) programı sürekli olarak değişen çok sayıda bilgisayardan oluşmuş bir sistem, bir ağ olarak düşünebiliriz. Konuyla ilgili pek çok kişi beynin bilgisayar modelinin, ortaya koyduğu çeşitli problemlere (*binding problem, homonculus problem*, vs.) ve fiziksel enformasyon süreçlerinde öznelliğin nasıl olup da ortaya çıktığını teorik olarak açıklayamamasına (*hard problem*) rağmen gene de en uygun açıklama tarzı olduğunu düşünür. Sayıca daha az ama benim daha ikna edici bulduğum ikinci bir grup araştırmacı ve teorisyene göreyse insan beyni çok daha karmaşık ve ilginç bir yapı arzeder. Bilgisayarlar çok basit fizik ilkelerine dayanır; yirminci yüzyılda meydana gelen büyük fiziksel devrimler (özel ve genel görelilik kuramları, kuantum mekaniği ve elektro-dinamiği) olmadan da bilgisayarlar yapılabilirdi. Salt mühendislik açısından bakarsak, bilgisayar en az yüzyıl gecikmiş bir buluştur. Oysa günümüzün gelişmiş fiziği bile (mesela genel görelilik teorisinin tüm evren ölçeğinde muhtemel bir deney için kesinlik düzeyi 10 üzeri 14'te 1 hata payı taşır) insan beyninin özelikle anlama, bilinç, öznellik, farkındalık gibi işlevlerini açıklamak bakımından henüz yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu gibi durumlar göz önüne alındığında beyin kabuğunun tek tek hücrelerden, sinir devrelerinden, bilgisayar ağlarından oluşmuş gibi değil, ardışık olarak birbirini iz-

leyen yaklaşık birer saniyelik süreler için stabilitesini koruyan bütünsel ve andaş olarak yekpare bir tek fiziksel birim; bir tek şey gibi ele alınması gereği doğmaktadır ("kartezyenizmin materyalist yorumu" olarak bilinen tez bu yazıda ele alınmayacaktır). Anlama beyin kabuğunun bütünsel bir işleviyken dilsellik sol beyin yarım küresinin sınırlı bir bölgesinin (fronto-parietal bölgenin bir kısmının) işlevidir ve geniş ölçüde bilgisayarsaldır. Peki ama beyin kabuğu bir yandan tek tek bütün bölgelerinde bilgisayarsal şekilde çalışırken anlama, bilinç, farkındalık gibi süreçlerin ortaya çıkması için aynı anda nasıl olup da kuantal bir bütünlük halini alabilmektedir? Beyin aynı anda nasıl iki farklı şey olabilmektedir? Bugün bu soruya, ucu Einstein'ın düşünsel EPR deneyine kadar geri giden ve kuantum mekaniğine dayanan kısmi bir yanıt denemesi mevcuttur ve bu yazının ilerdeki bölümlerinde kısaca tanıtılacaktır. Ancak bir yanlış anlamayı engellemek için belirteyim; teorik olarak insan beyninin bilgisayarsal modeli benimsensin veya benimsenmesin, dilselliğin beyin kabuğunun belli bir bölgesinin, anlama ve bilinç gibi işlevlerin ise beyin kabuğunun bütününün işlevi olduğu hemen hemen kesinlik kazanmış bir olgudur.

İnsani anlamanın dilsellikle sınırlanmamış, belirlenmemiş olması; yani çok daha bütünsel bir zihinsel beyin faaliyeti olması, insani anlamanın dilsel cemaatin ufkuyla sınırlanmadığını da gösterir. Bu ise kültür ve tarih üstü evrensel-birey-öznenin bir imkân olarak mevcudiyetine işaret eder; mutlak haliyle konan "öznelci nesnelcilik" tezi ve içerimleri yanlıştır. Bu tespitin yazı boyunca işlenecek önemli politik göndermeleri vardır. Benim bu yazı çerçevesinde özellikle önemsediğim söz konusu politik tartışma hakkında bir fikir verebilmek için naif bir soruyla başlayayım. Acaba insanların robotlaştırılmasından neyi anlarız? İlk aklımıza gelen yanıt mesela beyinlerine ortak bir program yerleştirilerek insanların duygulardan, arzulardan, farkındalıklardan, öznelliklerinden mahrum edilmeleri suretiyle bireysel sorumluluk duygusundan uzak bir şekilde tekörnek davranan zombilere dönüştürülmeleri olabilir. Oysa böyle bir *teknoloji* bilinmediği gibi, muhtemelen insanın tam olarak robotlaştırılması da mümkün değildir. Oysa insanları kısmen de olsa robotlaştıran ve tüm tarih boyunca yaygın bir şekilde uygulanan, üstelik insanın duygularını, arzularını, öznelliklerini vs. ortadan kaldırmayıp tam tersine bunları kullanan bir yöntem vardır; *ideolojik* estetik deneyim yoluyla insanların kültürel-estetik bir cemaatin üyesi kılınması sürecinden söz ediyorum. Bir an için "İstiklal Marşı" veya

dini bir ilahi söyleyen bir grubu gözünüzün önüne getirirseniz anlatmak istediğim şey hakkında kolayca bir fikir sahibi olabilirsiniz. Gadamer'in sanat, sanat eseri ve estetik anlayışının temelinde yer alan oyun kuramına göre, sıradan her türlü oyundan tiyatroya (temsile) kadar geniş bir alanı kapsayan oyun, kendi gerçekliğini, *kapalı* dünyasını oluşturur; oyun, hakikati yerine durduğu, temsil ettiği başka bir şeyde olmayan, hakikati her oynanışında tekrarlanan nesnel bir yapıdır. Böylece oyuncuların öznelliğin*de* ve bu öznellikler *aracılığıyla* nesnel bir şey (oyun) işler, oynar, sürer, konuşur. Bu tespitlerin bilgisayarcıların temel bir anlayışına benzerliği ironiktir; esas olan yazılımdır (program), donanımlarda ve donanımlar aracılığıyla bu işler, bu konuşur, bu sürer. Gadamer'in tespitlerinin kısmi bir doğruyu dile getirdiğini kabul ediyorum; maalesef homo sapiens gerçeğinin bir yüzü budur. Ve ilave ediyorum; eğer bu bağlamda sahneyi biraz genişletirseniz, karşınızda insanlar tarafından teatral anlamda bir performans gibi yaşanan bir ideolojik estetik deneyim olarak kapitalist oyun-gerçekliğin *kapalı* dünyasını bulursunuz. Niye böyle düşündüğümü anlatmaya çalışayım.

Doğu Afrika'daki Olduvai Boğazı'nda yapılan arkeolojik çalışmalarda elde edilen paleolitik bulgular beyin hacmi *homo sapiens*'e yakın ölçüde genişlemeye başlamış bir insansı tür olan *homo habilis*'in iki milyon yıl kadar önce ardışık iki aşamada (alet yapan alet kullanarak) ve üç öğe içeren aletler yapabildiğini göstermektedir. Oysa beş-yedi milyon yıl önceki ortak atayı (kayıp halkayı) geniş ölçüde temsil ettiği kabul edilen şempanzeler asla iki ardışık aşamada alet yapamaz ve üç öğeyi çok nadiren, bir "deha" belirtisi olarak bir araya getirebilir. Buna karşılık şempanzelerin neredeyse *homo sapiens* kadar gelişmiş bir "*toplumsal zekâ*"sı vardır. Karşılıklı olarak birbirlerinin niyetlerini anlayabilir, kandırma yöntemleri kullanabilir, toplumsal statü elde etmek için mevcut ilişkileri ve dinamikleri değerlendirip uzun süreli stratejiler geliştirip uygulayabilirler. İlginç nokta; burada tür, yaşam mücadelesini sürdürmek için dış dünyadaki güçlüklerle savaşacak yerde kendi içine kapalı *oyun* dünyasına dönmüş gibidir. Bir başka deyişle, şempanze beyninin en yoğun zihinsel faaliyetleri kendi türü içindeki toplumsal olaylara yöneliktir; şempanzeler de, tıpkı homo sapiensler gibi sürekli olarak birbirleriyle uğraşır. İnsan beyni gibi bilinen evrendeki en mükemmel örgütlenmenin "küçük hesaplar" için yaratılmış olması şaşırtıcıdır. Bu durum ilk bakışta türün yaşamda kalma mücadelesi ile çelişiyor gibi durabilir. Oysa türün bu kendi dünyasına dönük beyin faaliyeti, gruplaşarak ve örgütlenerek hayatta kalabilen bir biyoloji ile karşılaştığımızı düşün-

düğümüzde kolayca anlaşılabilecek bir durumdur. Otuzbeşbin yıl gibi çok kısa bir zaman öncesine kadar yaşamış olan bazı insansı türler günümüze ulaşmadığına göre, ortak atanın yaşayan son iki uzantısı olan şempanze ve yaklaşık yüzbin sene kadar önce evren sahnesine çıkan *homo sapiens*'in kendi türlerine dönük kapalı toplumsal dünyalarını iyi anlamalıyız. *Homo sapiens*'in sol beyin yarım küresinde meydana gelen dönüşümle kazandığı türetici dil, imgelem ve alet yapımı, türün geniş ölçüde kendi dünyasına kapalılık özelliğiyle birleştiğinde ortaya ilginç bir tablo çıkmıştır. Durumu ifade edebilmek için basit bir örnek vermek istiyorum. Pek çok etobur tür için avcılığın önemli bir yetenek olduğu neredeyse kendiliğinden açık bir durumdur. Burada avcılıkla ilgili güdülenmeler gerçek *fizyolojik* bir ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Oysa homo sapiens için avcılık aynı zamanda, hatta daha çok toplumsal bir performanstır. Homo sapiens kendi türünün diğer örneklerinde bıraktığı izlenimlerle çok ilgilidir. Bu türde her şey toplumsal bir performans anlamı kazanabilir; giyinmek yalnızca soğuktan korunmak için değil, daha çok diğerlerini şöyle veya böyle etkilemek içindir. Diğer türler için cinsellik kendiliğinden temel bir güdülenmeyken homo sapiens için aynı zamanda toplumsal bir performans vesilesidir. Freudcu metapsikolojiyi sorgulamamızı gerektiren bu saptamaları türetici dilsellik çerçevesinde idelojik oyun-gerçeklikler içinde örgütlenme suretiyle üretim yapma ile birleştirdiğimizde, neredeyse tamamen kapalı, türe özgü bir dünyayla karşılaşırız. Yazı boyunca işlemeye çalışacağım gibi kapitalist tarzda örgütlenerek üretim yaparken geniş ölçüde kendi içine kapalı, simgesel bir "mış gibi" gerçeklik; yani saymaca, dilsellikle kurulmuş bir oyun kuran homo sapiens için her edim teatral-estetik bir performans halini alır ve edimin güdülenmesi daha ziyade bu ikinci düzeydedir; yani temsil düzeyindedir. Bir başka şekilde söylersek homo sapiens için edimi güdüleyen şey geniş ölçüde edimin toplumsal olarak ifade ettiği şeydir; yani toplumsal anlamı ve değeridir. Bu durumda maalesef kapitalist oyunun kendi içine kapalı yapısının homo sapiens'e birçok bakımdan denk düştüğünü kabul etmemiz gerekir.

Türümüzün muhtemelen ortak atadan gelen bu "oyuncu" yapısını değiştirebileceğimizi sanmıyorum; bu yazıyı kaleme almamı güdüleyenler de dahil insan yaşamını anlamlı hale getiren her şey geniş ölçüde diğer insanlarla paylaştığımız türe özgü bu kapalı dünyadan kaynaklanır. Ama belki kapitalizm denen bu vahşi ve saçma oyunu değiştirebiliriz. Bence "beşeri" denen türe özgü oyun hayatımız yalnızca böyle bir ufuk bakımından il-

gınçtir. Oyunu değiştirebilmek için dört büyük güçten faydalanabileceğimizi düşünüyorum. Bunlardan ilki bu oyunun *gerçek* mağdurlarıdır. Bu maduriyet düzeyi, oyunun kendi içine kapalı dünyasının, içinde yer aldığı evrene temas ettiği; yani avcılığın performans değil, açlık olduğu yerdir. İkincisi, insanın kültürler tarihinin ötesinde evren tarihinin bir parçası olmasından kaynaklanan teorik anlama tarzı; yani oyunun dışına çıkan anlama tarzıdır. Teorik anlamanın özerk bir alanı, hatta özel bir anlamanın ifadesi olan gülme gibi muhtemelen evrim sonucu beynin limbik bölgesinde kendine özgü bir hazla (evrensel *aha!* deneyimiyle) ödüllendirilen biyolojik bir güdülenmesi vardır. İşte Marx oyunun dışıyla (evrenle) temas eden bu iki gücü birleştirmeye çalışmıştı. Üçüncüsü, temel örneklerini başta Kafka olmak üzere Camus, Dostoyevski, Sartre gibi yazarlarda gördüğüm ideoloji karşıtı farkındalığı uyaran sanat tarzlarıdır. İlerde değineceğim gibi bugün özel bir tip anlama olarak sanatın evrensel yönlerini inceleyen önemli beyin fizyolojisi çalışmaları vardır. Dördüncüsü ise bu yazının sonunda ele alacağım bir başka güç; kapitalist estetik performansımız yüzünden unutma eğiliminde olduğumuz varoluşsal farkındalığın insan türüne özgü mistik bir bilgelik üzerinden zayıf sosyalist bir teze bağlanabileceğini umuyorum. Böyle mistik bir bilgeliğin bu yazı boyunca tartışmaya çalışacağım Heidegger'de de örtük olarak bulunduğunu sanıyorum. Ama kanımca Heidegger Eski Yunan'da bulduğu bu otantik mistik bilgeliği tamamen yanlış düşmanlarla boğuşarak hatırlatmaya çalışıyor; bence teorik bilim ve mühendislik varlığın fark edilmesinin düşmanı değildir. Tam tersine insan din veya felsefe üzerinden olduğundan çok daha sağlam bir şekilde bunlar üzerinden de mistisizme ulaşabilir. Üstelik bence mistik bilgelik insani anlamanın en bütünsel aşamasıdır ve herhangi bir halka veya dile özgü yolları olsa da evrenseldir. İnsanları bilgece bir yaşamdan mahrum eden de bilim veya metafizik değil, toplumsal üretimin kapitalist örgütleniş tarzıdır.

Yukarda özetlemeye çalıştığım tez ve karşıtezden oluşan tartışmayı değişik açılardan ortaya çıkan sorunlar bakımından ele almayı düşünüyorum. Çünkü girdiği teorik tartışmalar ne olursa olsun politik kaygıları ağır basan bu yazıda evrensellik, birey, özne gibi kavramlarla *zayıf sosyalist* bir ufkun ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğu görüşü egemendir. Kapitalist Batı'nın kendi değerlerini evrensel bir ilerlemenin nihai noktası gibi gösterme çabalarına artık gerek duymadığı; tam tersine kendini, neredeyse kökenleri antik Yunan'a giden "etnik" bir grup olarak düşünme eğiliminin ön

plana çıktığı bir dönemde yaşıyoruz. Kültürel farklılıklar karşısında görünüşteki bu hoşgörü Avrupa içinde örtük bir yeni ırkçılığı ortaya koymaktadır. Çünkü kapitalizm oldukça esnek bir sistemdir ve dünya ölçeğinde üretimin kapitalist örgütlenmesi için kültür farklılıklarının öneminin kalmadığı bir dönemde kültürel çoğulculuğu desteklemekte de bir sakınca kalmamıştır; dahası yörel iktidar tiplerini tedirgin etmeye gerek yoktur. Böylece çok geniş bir alana yayılan teorik tartışma zemininde *merkezsiz* bir evrenselliği ve insanın evrensel bir anlama tarzı olduğunu; böylece içinde yer aldığı kültürle tam olarak belirlenmeyen evrensel bir öznenin bir *imkân* olduğunu savunmanın önemli olduğu sanıyorum. Bu çerçevede insanı incelemek bakımından ön plana çıkan bütün alanları; pozitivizm, tarihçi-yorumsamacı gelenek, 20. yüzyıl dil akımları, Marksizm gibi tartışma alanlarını belli bir politik kaygıyla yeniden gözden geçirmeyi öneriyorum. Konu bakımından çok kritik bir alan oluşturan psikanalizi ise bir başka çalışmada ayrıca ele almak üzere şimdilik bir kenara bırakmayı tercih ettim. Bu birinci bölümde söz konusu genel çerçeveleri tek tek ele aldıktan sonra, yazının ikinci bölümünde bütün gücünü "anlama'dan alan yorumsamacılığın anlamanın ne olduğunu anlamadığını göstermeye çalışıp, anlamaya ilişkin yeni bir teorik anlama tarzının ilk varsayımlarını oluşturmayı deneyeceğim. Her biri kendi içinde küçük bir deneme niteliğindeki değişik merkezlerden kalkan düşünsel dalgaların giderek nasıl bir *hakikatte* kesiştiğini göstermek gibi üstün bir üsluba ulaşmaya çalışırken sunabildiğim bu acemi, naif, dobra, dolayısıyla gizemden uzak yazının gene de övünebileceğim bir yönü var; evet , bütün samiyetimle ben böyle ve aşağı yukarı bu kadar düşünebiliyorum işte.

3. Ufuk ve geometral. Türkiye'de insanların karşılaştığı kötü muamele, işkence, dil ve din özgürlüğü de dahil *bireysel* özgürlüklerin çiğnenmesi ve Şemdinli veya Sivas'taki milli ve dini tarihsel *cemaatlerin* cinayetleriyle çağımızın *en büyük* filozofunun Holocaust katliamını sessizce geçiştirmesi arasında bir bağ olabilir mi? Çağdaş felsefenin dediği gibi insan ölmüş, özne artık silinmişse, insanda ve insan aracılığıyla dil konuşuyorsa "örtük olanın gizini açmasına, öne çıkmasına vesile olmak" anlamındaki Heideggerci terimle eski ama eskimeyen bir *tekne* (Heidegger 1954c) olarak işkenceyle adam konuşturma *sanatında* Varlık dilde kendini nasıl ifşa ediyordur acaba? Bu tipte sorular belki düzeyleri karıştırmakla alakalıdır; ama

Marx'tan beri unutulmak istenen bu tipte bir karıştırma kafalarımızı netleştirebilir. Çünkü bugün birlik yolunda kapalı bir cemaat oluşturma yoluna giren Avrupa, Eski Yunan'la temellendirmeye çalıştığı ortak tarihsel kültürünü bir tek ifadeyle düşünüyor: *Avrupa'nın mirası*. Belki daha büyük sorun, kısmen Derrida hariç, dil konusunda iddialı filozofların bu ifadenin bir dil sürçmesiyle şu gerçeği ele verdiğini görmemesi: *Avrupa öldü*. 18. yüzyıl Avrupası'nın milli birliğini tamamlamakta ve sanayileşmekte gecikmiş, Aydınlanma karşısında tepkisel, cemaatçi, en teokratik taşrası olan Almanya'nın gelenekçi-cemaatçi-nesnel Tin'inin Avrupa'da böyle bir egemenlik alanı bulmuş olması nasıl bir gelişmeyi ifade ediyor? Bizim için daha önemli sorun gelenekçi-tutucu Türk aydınlarının bu Avrupa Tini'nden ne umduklarıyla alakalı; belki bir yandan kendi cematçiliklerine felsefi bir destek, diğer yandan da Avrupa'nın kendine yönelttiği bir eleştiriden faydalanma şansı bulmayı umuyorlar. Peki Avrupa'nın kendine yönelttiği bu eleştiri nasıl bir eleştiridir acaba?

Heidegger ölümünden sonra *Der Spiegel*'de yayımlanmasına izin verdiği söyleşisinde, kendini Nazilikten aklamak için tek kanıt olarak 1936 ile 1940 yılları arasında Nietzsche üzerine verdiği dersleri öne sürdüğüne göre, önce bu noktadan başlanabilir. Heidegger'in aşağı yukarı Platon'un idealar öğretisinden beri Avrupa kültürüne egemen olduğunu ve Nietzsche'nin bu kültüre yönelttiği eleştirinin "güç istenci" kavramında doruğuna ulaşıp tamamlandığını ileri sürdüğü ve saldırgan, gaspeden, stoklayan, güce dönüştüren çağdaş teknolojiden sorumlu tuttuğu, *açıklamaya* yönelen düşünce anlamında metafizik ve nihilizmi, özellikle Descartes'la başlayan bir süreçte *nesnelci öznelciliğe* düşmekle de nitelemesi açık bir evrensel-birey-özne karşıtlığı içerir (Heidegger 1949, 1954a, 1954b). Öte yandan Gadamer'e bakarsak, Avrupa'nın ve "yaşanan dünyanın" en önemli güçlükleri teknolojik kirlilik, dillerin, kültürlerin çeşitliliği ve heyhat, acaba bize Kutsal Üçlü'yü nasıl anlatacakları veya bizim nasıl olup da bunu anlayabileceğimizdir (Gadamer, 1993). Heideggercilikten bakınca, varlığı unutan Avrupa'nın sadece iki büyük hatası vardır: Platon'un idealar öğretisinde ilk belirgin örneğini bulan metafizik ve Öklid'in geometriyi kurmasıyla ortaya çıkan bilim. Bütün teknolojik yozlaşmanın temeli bunlardır işte; yani insanlığın kapitalizm ve emperyalizm gibi bir derdi yoktur. Belki bu tipte eleştiriler bazı aydınları cezbedebilir. Ama herhalde Marx'ın köklü eleştirisiyle tanışmış olanların çoğunu değil.

Bu politik hareket noktalarını akılda tutarak tartışmamıza dönersek, insan kültürlerini incelemek bakımından ilk planda ele almamız gereken çerçeve olan pozitivizm, zamanla dinamizmini yitirmiş, giderek atıllaşmış bir Aydınlanmacılık olarak nitelenebilir. Bununla beraber günümüzde pozitivizmin bir tek anlamının olduğunu söylemek de güçtür. Burada daha çok toplumsal olayların incelenmesinde de doğa bilimlerinden gelen *yöntemlerin* kullanılması gerektiğini ileri süren sosyolojik pozitivizmi göz önüne alacağım.

Düşüncede ortaçağdan sonra Copernicus ve Galileo'yla gerçekleşen devrim, teorik akıl yürütme sayesinde öznel yanılsamaların (*önyargıların*) ötesindeki hakikate ulaşılabileceğine işaret etmişti. Teorik akıl görüngüden (fenomenden), dünyadan görünen yanılsamalı *ufuk*'tan dışsallaşıp merkezsizleşerek (yansızlaşarak), üstelik bu ufku da üstbelirlediğini göstererek kendi kanıtı halinde sunmaya imkân veren geometral bir evren tasarımına (yani kendisi zihinde asla imgelenemeyen, ancak teorik akıl yoluyla kavranabilen bütün mümkün ufukların *türetici* ilkesine) ulaşabiliyordu. Metaforik bir dille ifade ettiğim bu gelişme belki de insanın kendi aklıyla büyülendiği anlardan biriydi; şüphesiz henüz pek erken ve hakedilmemiş bir büyülenme.

Yeniçağ bilimiyle gerçekleşen büyük dönüşümü ilk fark eden düşünür olduğu,18. yüzyıl Aydınlanmacılığını derinden etkilediği kabul edilen Bacon'a göre, tarihin eski dönemlerinden kalan boş inançlar, sanılar, *önyargılar*, yanılsamalar, *toplumsal idoller* yıkılmalı, dünyaya akıl egemen olmalıydı. Bir başka deyişle toplumsal olarak belirlenmiş olandan özerk bir Akıl vardı ve dünyaya Aklın egemen olmasını engelleyen de Aklın üstünü örten bu akıldışı yanılsamalar ve idollerdi. İnsanlık bir kez bu yanılsamalardan kurtulduğunda, Aklın kendinden kaynaklanan icapları dünyaya egemen olacaktı. Kanımca 18. yüzyıl Aydınlanmacılığının temelinde yer alan bu politik tez, teorik anlama olarak bilimin kategorik anlamda yanlış değerlendirilmesine dayanır; teorik anlama kendi olarak değil, ancak ulaştığı sonuçlar toplumsal-politik olarak kullanıldığında yıkıcı bir güce dönüşebilir. Böyle bir yıkıcı güdülenmeyse teorik anlamanın kendisinden kaynaklanmaz; değişik toplumsal güdülenmelerden çıkar. Üstelik kategorik olarak teorik anlamadan insanlık için *iyi* olanın ne olduğuna, ne yapılması gerektiğine dair bir önerme de elde edilemez; öyleyse saf Akıl kendi olarak top-

lumsal bir güç oluşturamaz. En azından *güçlü* bir güç oluşturamaz. Özerk teorik anlamanın kendi içinde icapları olsa da toplumsal icapları yoktur. *Ama acaba bazı zayıf imaları olabilir mi?*

Demek ki Aklın değil devrimci burjuvazinin ideolojisi olan Aydınlanmacılığın özellikle Fransa kanadının feodal ve dini sanılarla (*doxa*'larla), yanılsamalarla, önyargılarla uğraştığı; putkırıcı, gizem bozucu bir köktencilik olduğu açıktır. Osmanlı muhalif aydınlarını da özellikle etkilemiş olan Fransız Aydınlanması (Demir, 1999) tarihten bir *kopuşu*, tarihte bir *süreksizliği* gündeme getirmişti. Aydınlanmacı anlayışın insan (toplum, kültür) bilimleri bakımından da etkisini göstermesi kaçınılmazdı. Hatırlarsak, gelecekte pozitivist insanbilim adını alacak akımın öncüleri kabul edilen Ansiklopedistlerden Condorcet ve özellikle de Simon, doğabilim modeline uyan bir toplumbilim kurmak için (feodal-dinsel) toplumsal önyargılardan, yanılsamalardan kurtulmak gerektiğini; toplumun doğa yasaları gibi (özellikle fizyolojik yasalar gibi) yasalara tabi olduğunu savunmuşlardı. Bazı araştırmacılar daha sonra bu dönemi pozitivizmin devrimci dönemi olarak niteledi. Ancak sonradan, 19. yüzyılda akıma adını veren Comte'un, hocası kabul ettiği Simon'u, bu sefer devrimci önyargılarından dolayı eleştirmeye başlamış olması ilginçtir. Toplumu doğal ve nesnel yasalarla yönetilen bir organizma olarak kabul etmenin bir bakıma olan biteni zımmen onaylamaya vardığını düşünen Lowy, bu dönüşümü 18. yüzyılın yükselen devrimci sınıfı burjuvazinin 19. yüzyılda egemenliğini bir kez kurduktan sonra artık tutucu bir konuma çekilmesine bağlama eğilimindedir (Lowy, 1985). Gerçekten de Comte'a göre toplumun doğa yasalarıyla yönetilen bir organizma olduğunu düşündüğümüzde, işçilerin devrimci talepleri, doğa yasalarını bilmeyen cahillerin ya da çocukların gerçeklikten uzak, hayali arzularına benzer. Keza aynı dönemde gelişen klasik ekonomi-politiğin de doğal ve nesnel ekonomik yasaları gündeme getirmiş olması, Marx'ın ciddi eleştirisine konu olmuştu; tarihsel ve geçici olanın bilim tarafından doğa*bilimsel*leştirilerek bir ebediyet halinde sabitlenmesi *yine* bilim tarafından kırılması gereken ideolojik bir putlaştırmaydı.

Pozitivist bilim anlayışının ortaya koyduğu epistemoloji, bilen özne ile nesneyi karşıtlık içinde ele alır. Özne, tarihüstü-evrensel öznelliğiyle bilgi sürecinin merkezinde bulunur. Bununla birlikte nesnenin nesnel (evrensel, bütün insanlar tarafından açık-seçik görünen) bilgisine ulaşmak için öznelliğin belli yönlerinden; öznelliğin *önyargılarından* kaynaklanan yanılsama-

lardan kurtulunmalı, yansızlaşılmalıdır. İşte bilimde *yöntem* anlayışı burada devreye girer; öznellikten (önyargılardan) kaynaklanan yanılsamaların ortadan kaldırılması yoluyla nesnel, evrensel (tipik bir pozitivist olmamakla beraber Weber'in deyimiyle "bir Çinli için bile doğru bilginin") bilgi öznesine ulaşmak bilimsel yöntemin esasıdır. İlk kez Galileo ve Descartes tarafından önemsenen yöntem anlayışı daha sonra Heideggerci düşüncenin *nesnelci öznelcilik* adını verip eleştireceği bir epistemolojik anlayışı ve *yöntem* bilimi başlatır. Dahası pozitivist toplumbilimin doğabilimsel yöntemlerle yansız bir şekilde toplumun incelenebilir olduğuna ilişkin iddiaları Marksistlerden feministlere ve gelenekselcilere kadar yayılan geniş bir yelpazede şiddetle eleştirilmiştir; bazı teorisyenlere göre toplumsal ve sınıfsal çıkarlar, diğerlerine göre ise kültürel-dilsel önyargılar toplumun yansız bir şekilde incelenmesini imkânsız kılar. Nitekim bütün yansızlık iddialarına rağmen pozitivist sosyoloji de yansız değildir; egemen sistemden yanadır. Homo sapiens'in geniş ölçüde toplumsal oyuna yönelik güdülenmelere sahip olduğu hatırlanırsa bu eleştirilerin haklı olduğu görülür. Ama bu eleştirilerdeki niyet de önemlidir. Mesela bu durumda acaba toplumun yansız bir şekilde incelenmesi çabasından vaz mı geçilmelidir? Belki de yansız bilim değil, politika yapıldığını bilerek çalışılmasında fayda vardır. Ama o zaman doğrudan söz etmeye gerek ve imkân var mıdır? Eğer kendi olarak doğrunun politik bir önemi varsa; eğer politik tavırları ne olursa olsun insanlar için görece yansız bir doğrunun gene de önemi varsa, bütün elverişsiz şartlar göz önüne alınarak giderek daha gelişmiş yöntemler mi kullanmak gerekir? Önemsememiz gereken bu sorular pozitivizmin sorunlarıdır; daha sonra ileri süreceğim varsayımlar çerçevesinde *evrendeki* insan kültürlerinin teorik olarak anlaşılması *sosyolojik* anlamda pozitivist bir sorunsal oluşturmaz.

Tarihçi-yorumsamacı gelenek olarak nitelemek istediğim, şüphesiz kendi içinde çok önemli ayrılıkları ve tartışmaları barındıran büyük ontolojik-epistemolojik akım 19. yüzyılda, Aydınlanmacılık esas entelektüel gücünü yitirip akademik pozivizmde atıllaştığı dönemde ivme kazanmıştı. Yorumsamacılık (*hermeneutik*) elbette 19. yüzyılın ürünü değildi. Kelime eski Yunan'da Tanrıların habercisi olan Hermes'ten türer ve Ortaçağda güçlü bir dini yorumsama geleneği vardı; Tanrı'nın mesajının anlamının yorumlanması entelektüel yaşamın esasını oluşturuyordu. Bu eski bilgi tarzlarının Aydınlanmacı şoku atlattıktan sonra yeniden canlanmasıyla ortaya çıkan

yeni tarihçilik ve yorumsamacılık, bizzat Dilthey'ın çok önemli bir tespitine göre, ikibin yıldan beri kendi içine dönüp kalmış eski Alman devletinin topraklarının 1789 Fransız Aydınlanma devriminin orduları tarafından işgal edilip parçalanmasına tepki olarak gelişmiştir (Dilthey, 1883); ağırlıklı olarak da *cemaatçi* bir özellik arzeden Alman düşünce geleneğinin ürünüdür.

Tarihçiliği daha iyi konumlandırabilmek açısından, Alman idealizminin Aydınlanmacılıkla ilişkisi bağlamında nasıl bir dönüm noktası oluşturduğunu iyi kavramamız gerekir. Nitekim Heidegger'in aksine Gadamer de yorumsamacı geleneğin Alman idealizminden gelen güçlü bir damarla beslendiğini teslim eder (Gadamer, 1968). Her ne kadar yukarda Aydınlanmacılığı homojen bir bütün gibi ifade etmek zorunda kaldıysam da, 18. yüzyılın (belki Fransız maddeci-akılcı geleneği kısmen hariç tutulmak üzere) bütün büyük düşünürleri kendi felsefelerini bu akımla gerilimli bir ilişkide tanımlamışlardı. Felsefenin dönüm noktalarından birini oluşturan Alman filozof Kant da bir bakıma Aydınlanmanın hem doruğu hem de eleştirisi olarak okunabilir. Kant iki büyük kritik yazmıştı; *Saf Aklın Kritiği* ve *Pratik Aklın Kritiği*. Alman felsefe geleneğinde "kritik" kavramının kazandığı anlama bakarak, teorik aklın kendi üzerine katlandığı (transandental) bir çalışma olan *Saf Aklın Kritiği*'nin insan beyninin teorik anlama faaliyetinin imkânlarını ve koşullarını göstermeye çalıştığı, sınırlarını çizmeye yöneldiği kolayca anlaşılabilir. Eğer 17. yüzyıl bilimi ve 18. yüzyıl Aydınlanmacılığının insanın teorik zihinsel faaliyetine nasıl büyük bir güven duyduğunu hatırlarsak, Kant'ın kritiğinin tamamıyla Aydınlanmacı epistemolojinin kavramlarını kullanmasına ve bunları en mükemmel haline getirmesine karşın bu geleneğe ciddi bir darbe vurduğu da görülür: İnsan aklının asla yansızlaşıp merkezsizleşemeyeceği, *dışına* çıkamayacağı, dahası insani evrensel bilgiyi mümkün kılan a priori ve sentetik (*ön*)yargıları vardır. *Önyargı*'lardan kurtulma çabası olarak teorik zihinsel faaliyete çekilen bu sınır, "özgürlük" kategorisi sayesinde açıklanamaz kılınan *pratik* insana yer açmıştır. Nitekim bizzat Gadamer de Kant'ın yorumsamacılık açısından yol açıcı bu manevrasının farkındadır (Gadamer, 1970a, 1971b). Kant ikinci kritiği olan *Pratik Aklın Kritiği*'nde ise etik sorununa eğilmişti; burada artık teorik bir bilmenin öznesi olan insan değil, toplum içinde diğer insanlarla birlikte somut bir yaşam süren insan ön plana alınmıştı. Ancak herşeye rağmen Aydınlanmacı tarafı ağır basan Kant daima teorik aklı temel almıştı; ya da en azından vurgusu, çabası bu yönde okundu, değerlendirildi.

Kant'ı izleyen Fichte'nin, düşüşe geçen Aydınlanmacılık karşısında ilk ve en önemli eleştirel katkısı pratiği öne alması, Kant sistemini tersyüz etmesiydi. Böylece pratik insandan, toplumsal insandan bağımsız teorik bir akıl reddedilmiş, teorik akıl somut toplumsal yaşamı içinde *bütünsel* bir varlık olarak incelenen insanın bir edimi halinde ikinci düzeye alınmıştı. İnsan türünün *oyuncu* yapısını göz önüne aldığımızda ana hatlarıyla doğruluğunu kabul etmemiz gereken temel bir tespittir bu. Keza Gadamer, Fichte'ye olan borçlarının da farkındadır (Gadamer, 1972-74). Artık insan, teorik akıl değildir; önce pratik (toplumsal) insan vardır. İlerde de geniş ölçüde *doğru* olduğunu göreceğimiz bu tespitlerin *iyi* olduğundan kuşku duyuyorum. Biraz daha ileri gidip Alman idealizminin doruğu olan Hegel'in yorumsamacılıkla ilişkisini anlamaya çalışmak yolumuzu kolaylaştıracaktır. Nitekim Kojeve ilginç bir Hegel okuması yapmıştı; bu okumaya göre Hegel'in bir varoluşçu olarak ele alınması gerekiyordu (Kojeve, 1947). Ama bunun da ötesinde ve bu okumayla biraz çelişir tarzda acaba Hegel'le günümüzün "öznelci nesnelciliği" arasında belli bazı yakınlar kurulamaz mı? Mesela Hegel'in özellikle Mutlak Tin kavramının insanlık tarihini birey-öznesiz bir süreç haline getirmesine dikkat çekmek istiyorum. Bu Mutlak Tin tarihin içinde edimselleştiğinde "edimsel töz olarak halktır (*Volk*) ve edimsel bilinç olarak yurttaştır" (Hegel 1807). Mutlak Tin anlayışının günümüzün "insanda ve insan aracılığıyla konuşan dil (gelenek)" teziyle nasıl bir benzerlik gösterdiği, daima "yukardan" konuşmuş olan Alman felsefesinin Hartmann'a (Mengüşoğlu, 1976) kadar uzanan süreçte Tin'i kültür olarak; bir halkın, tarihsel bir cemaatin kültürü olarak algılamaya yatkın olduğu açıktır. Esas önemli olan bu birey-öznesiz süreçtir: Bu yaşar, bu çalışır, bu işler. Bu anlamda Heidegger ve Gadamer'in savunduğu ve *öznelci nesnelcilik* adını vermeyi önerdiğim yaklaşımın da birey-özneyi silen cemaatçi Alman felsefesinin bir devamı olduğunu düşünemez miyiz? Böyle düşündüğümüzde Holocaust cinayetleri hakkındaki suskunluk pekâlâ anlaşılabilir hale gelmektedir; ortada hem insana karşı bir suç hem de birey-öznenin, insanın *sorumlu* olduğu bir suç yoktur. Daha önceki bir yazımda (Tura, 1998) Sartre'ın bir oyununun kahramanıyla Hz. Ali'ye ilişkin olarak anlatılan bir hikâyeyi karşılaştırırken kastettiğim böyle bir *cemaatçi* masumiyetti işte; tıpkı Sivas'taki masumiyet gibi.

Ancak Hegel'in değerlendirmeye almamız gereken bir yönü daha vardır. Hegel, Kant'ı Aydınlanmanın temsilcisi olarak kabul etmiş ve paradoksal bir şekilde Aklın savunuculuğunu üstlenerek Kant'ın Akla getirdiği

sınırlamayı Tin'e bir hakaret saymıştı (Hegel, 1807, 1976 !, 1816-1828). İnsan teorik aklında kendini ifşa eden Tin sıkıştırılamaz, *çerçevelenemezdi*. İşin mutlakçı ve nesnel Tin yanını bir tarafa bırakarak dikkatimizi insanın teorik *öznel* zihinsel faaliyetine çevirirsek, Hegel'de karşıtını içererek aşan (*Aufhebung*) Aklın hakikate doğru daima diyalektik bir sıçrama yapabileceğini görürüz. Eğer Aydınlanmacılığı 18. yüzyılla sınırlamaz, eski Yunandan beri kendi içinde tartışmalarla gelişen bir süreç olarak düşünürsek, diyalektiğin Marx'ın elinde nasıl yeniden bir tür dinamik Aydınlanmacı güç bulabildiğini fark edebiliriz.

Bununla birlikte tarihçi-yorumsamacı geleneğin Aydınlanmacılık karşısında ilk önemli ve bilinçli sözcüleri Alman idealist filozofları değil, Vico ve özellikle de klasik anlamda Aydınlanmacılığın *ilerleme* fikrine karşı çıkan ilk filozof olan Herder'dir (Hamilton, 1996). Aydınlanma, teorik aklın bilgisinin ilerlemesi tezini esas aldığından, geçmiş toplumları (veya Batı toplumlarının dışındaki toplumları) aklın egemenliğini engelleyen bir tür cehaletle, cehaletten kaynaklanan yanılsamayla, gerilikle açıklıyordu. Oysa Herder tarihsel çağlara bugünden (veya biraz yorumlarsak Batı'dan) bakarak yapılan değerlendirmelerin hatalı olduğunu, tarihte açıklayıcı yasalar olmadığını, her kültürün kendi içinde anlaşılması gerektiğini savunur ve nedense biz Doğuluları pek rahatlatır bu savunma. Keza Schleiermacher de insan bilimlerinde empatinin, *anlamanın* önemine vurguda bulunarak günümüz tartışmalarına kadar uzanan (hatta psikanalist Kohut'ta bile izleri takip edilebilecek) bir süreci başlatmış oldu. Alman cemaatinin kültür birliğini sağlama hedefini önüne koyduğunu açıkça ilan eden Alman Tarih Okulu düşünürleri ve Alman Romantizmi üzerinden geçerek günümüze bağlanan süreçte birçok tartışma ileri sürülebilirse de (Özlem, 1998, 2000), tarihçi-yorumsamacı okulun en azından bir kolunun en iyi temsilcisi olduğu kabul edilen Dilthey aşağıda da sık sık değineceğim Heidegger ve Gadamer bakımından da önemli olduğundan, görüşlerine kısaca da olsa yer vermekte yarar umuyorum.

Dilthey'ın görüşlerini, Weber'in de ilgi duyduğu insan bilimlerinde yöntem tartışmaları (*Methodenstreit*) bağlamında, özellikle Fransız düşüncesinden türeyen pozitivist akımla karşıtlık bağlamında değerlendirmek uygun olacaktır. Geride bıraktığımız yüzyılın başlarında yer alan, etkileri bugün de süren bu tartışmada yeniden gündeme gelen Dilthey'ın eseri, iki önemli tez ileri sürüyordu. İlk olarak Fichte gibi Dilthey da insanın saf akıl olarak değil, yaşayan bütünsel bir varlık olarak ele alınması gerektiğini sa-

vunuyordu. Batı metafiziği ve felsefesinin stilistik söylemiyle gözardı ettiği yaşayan somut insan, duyguları, acıları, sevinçleri ve arzularıyla varolan bütünsel bir varlıktı; yaşam bütün çok boyutluluğu ve zenginliğiyle kavranmalıydı. Keza araştırmacıyla inceleneni birer insani varlık olarak içine alan Tinsellik söz konusu olduğuna göre, yani insan bilimlerinde araştırmacı da araştırılan da Tinsel olduğuna göre, bu alanda Aydınlanmacı özne-nesne epistemolojisi ve buna dayanan yöntembilim de geçerli olamazdı. Çünkü doğa bilimlerinin *dışardan* açıklayan yöntemleri, tarihi (insan kültürlerini) *içerden* anlayan bir disiplin olması gereken insan bilimlerine uygulanamazdı. İnsan bilimlerinin hedefi bütünsel yaşama nüfuz etmek, insani varoluşun bütünlüğünü içerden anlamaktı. Bu saptama, insan bilimlerinde yorumsamanın esas *yöntem* olması gerektiği sonucunu getiriyordu (Dilthey, 1999; Hamilton, 1996; Özlem, 1998 ve 2000).

Günümüzde bile etkisi süren Diltheycı yaklaşımların bu kısalıkta bir özeti elbette içeriğinin zenginliğini vermekten uzaktır. Ancak dikkat çekmek istediğim nokta, bu tarihçi yaklaşımların kültürlerin (tarihin) kuruluşu, yapısı, esası konusunda açık bir tez ileri sürmemeleri, açıklama getirmemeleri, insanbilimsel faaliyeti sadece bu kültürleri anlama çabası ile sınırlamaya çalışmalarıdır. Öte yandan yansız-nesnel bir toplumbilime ulaşmaya çalışan pozitivist düşüncenin karşısına, insanın tarihsel olarak belirlenmiş ufkundan bağımsızlaşamayacağı görüşü konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Dilthey'ın gene de insanbilimciyi "nesnel" bir bilgiye ulaştıracak yöntemsel çalışmalar yapmış olması kendi içinde çelişik gibi durmaktadır; nitekim Gadamer de, Dilthey'ın insanbilimleri için yöntem arayışı ile "yaşam felsefesi" arasındaki tutarsızlığı açıkça göstermiştir (Gadamer, 1960). Aydınlanmacılığa da ciddi bir eleştiri getiren Gadamer'e göre yöntembilimsel yöntemlerimizle (kültürel-dilsel) *önyargılarımızdan* arınamayız. Üstelik bu önyargıların (dilin) anlamanın koşulu olduğunu kabul etmeliyiz; anlama, ancak dilsel cemaatin ufkunu oluşturan dilin içinde mümkündür. Bir açıdan Kant'ın insan aklına çektiği sınır olan a priori sentetik (*ön*)yargılara bir başka açıdan da Foucault'nun tarihi a priorilerine benzeyen bu Gadamerci yaklaşımda önyargıların dilde örtük olarak bulunduğu fikri temel alınmıştı. Gadamer'in dil-gelenek bağlamında ele aldığı önyargıları, felsefi yorumsamacılık bakımından anlamanın temeli olarak koyması, daha sonra göreceğimiz gibi, bir şekilde teorik anlamayı da içine alacak şekilde genişletilebilir; gerçekten de anlama sürecinin bir yönünün kendi (örtük) dilsel önyargılarımızı da anlamak ve yanlış önyargılarımızı doğrularıyla değiştirmek olduğu fikri bir bakıma teorik bilimin tamamı için geçerlidir,

doğrudur. *Fakat bu saptamanın, teorik anlamanın kökenindeki naif gerçekçiliği eleştirmediği, tam tersine doğruladığı da görülecektir; teorik anlama bir yönüyle ilerleyeci bir tarzda yanlış dilsel önyargıları saptama ve aşma çabasıdır zaten.* Üstelik bu noktada kendi içinde çelişkiye düşen bizzat Gadamer'dir; daha sonra da değineceğimiz gibi eğer anlama dilsel önyargılarla sınırlı olsaydı bazı önyargıların yanlış olduğunu nasıl anlayabilirdik? Bununla birlikte Gadamer'e bakarsak, insan herhangi bir yöntemle tarihin-dilin dışına çıkamaz, tarih üzerine dışardan konuşamaz. O daima diyaloğa dayalı bir söylem-anlama olan tarihin içindedir. Fakat öte yandan Gadamer felsefi bir yorumsamacılıkla yetinir ve insan bilimleri için bir yöntem de önermez. Hatta Dilthey'a yönelttiği eleştirilere bakarsak böyle bir yöntem geliştirme fikrine tamamen kapalı göründüğü bile düşünülebilir. İşte bu çok ilginç bir noktadır; çünkü Gadamer'le diyaloğun ve anlaşabilmenin yolunu açmaktadır. Bana kalırsa Gadamer de insan veya kültür bilimi gibi *özel* bir bilimin olamayacağını; insan toplumlarını *içerden* anlamanın bilimin (teorik anlamanın) değil, felsefenin (mesela "felsefi yorumsamacılığın'), daha önemlisi "anlayan varlık" olarak hepimizin vazifesi olduğunu kabul etmeye açıktır (Gadamer, 1959, 1960, 1961, 1970b, 1971a, 1973-1990, 1985).

4. Kehre. İnsan kültürlerine yaklaşırken göz önüne almamız gereken önemli ontolojik-epistemolojik anlayışlardan biri de ilk örneğini yukarda Gadamer'le gördüğümüz 20. yüzyıl dil akımlarıdır. Gerçekten de 20. yüzyıla özgül entelektüel rengini veren buluş dildir; eğer 18. yüzyıla Aydınlanma, 19. yüzyıla tarih yüzyılı denecekse, 20. yüzyıla da dil yüzyılı demek gerekecektir. 20. yüzyılın başında dile bakışımızı önemli ölçüde değiştiren üç büyük düşünür Saussure, Wittgenstein ve Heidegger'di. Nörolojik bilimler açısından ne ölçüde doğruya yakın bir yaklaşım olduğunu sonradan göreceğimiz Noam Chomsky'nin Descartes'la olan bağı nedeniyle *kartezyen dilbilim* adını da alan *türetici* dilbilim teorisini tamamen bir kenara bıraksak bile, yorumsamacı ontoloji, felsefi yorumsama, varoluşçu ontoloji, dil felsefesi, yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası akımlardan postmodernizme kadar uzanan ve kendi içinde bile değişik çizgilere yol açmış geniş bir tartışma alanını etkileyen bu düşünürlerin ortak bir kavrayıştan yola çıktıkları söylenemez. Hatta mesela Saussure ile Heidegger arasında uzlaştırılamaz karşıtlıklar vardır. Bununla birlikte 20. yüzyıl entelektüel tartışmasını belirleyen bazı ortak noktalar ayırt edilebilir. Bunlardan ilki, dilden bağımsız bir anla-

manın ve anlamın, dolayısıyla da dilden bağımsız bir düşüncenin olamayacağı tezidir. Bu tezle uyuşan ve bu tezi tamamlayan ikinci saptama, dilin (genel olarak toplumsal simge sistemlerinin, kısaca temsil düzeyinin) onu kullanan insanlardan özerk bir gerçekliği, hatta nesnelliği olduğu fikridir. Bu iki tez o denli merkezidir ki eğer bunlar yanlışsa 20. yüzyıl düşüncesinin önemli bir bölümünü çöpe atmak gerekecektir.

Genel anlamıyla dil, insanlar (özneler) arasında anlamı bozmadan, etkilemeden, belirlemeden taşıyan saydam bir ortam değil, kendi özel kurallarıyla işleyen nesnel bir sistem, eşzamanlı bir yapı (Saussure) veya tam tersine tarih ya da geleneğin cisimleşmiş hali (Heidegger, Gadamer) olarak düşünülmüştür. Sonuç olarak 20. yüzyılda anlam araştırması, söylemin arkasındaki aşkın bir öznelliğin (mesela niyetin, kasıtın) araştırılmasından, dilin belirleyici (ve nesnel) süreçlerinin araştırılmasına dönüşmüştür. Dilin bu şekilde öznellikten bağımsız bir şekilde düşünülmesi, öznel denen anlamın, dolayısıyla da düşüncenin ve hakikatin geniş ölçüde, hatta tamamen dilsel süreçler tarafından belirlendiği fikrini doğurmuştur. Bu yaklaşım Aydınlanmacı özne kategorisine, son tahlilde de evrensel (tarih ve kültür aşırı) öznellikte temellenen ve *kesinlik* fikrinde ifadesini bulan kartezyen hakikat anlayışına ciddi bir itirazdı. Bu noktada tüm benzerliklere rağmen Bachelard'dan Althusser'e, Saussure'den Foucault'ya Fransız düşüncesinin artzamanlılığı değil, daima eşzamanlılığı öne aldığını, daima *kopuşlardan*, *süreksizliklerden* söz ettiğini, buna karşılık Alman düşüncesinin klasik olarak gelenek, etimoloji, köken, tarih konularında ısrar ettiğini saptamak ilginç olabilir. Büyük bir devrim yaşamış Fransız kültürüyle, bu devrim karşısında ancak tutuculaşarak sanayileşebilen Almanya'nın kültürel, düşünsel yapılarının nasıl öznesiz-bilinçdışı gibi görünen bir süreçten etkilenebildiğini sezmemizin önemli olduğunu sanıyorum.

Bununla birlikte elbette düşünce tarihini şematik bir tarzda ifade etmemizi güçleştiren örnekler de vardır. Sözgelimi Habermas, Alman tutuculuğuna karşı yeniden bir ölçüde savunulabilir bulduğu bazı Aydınlanmacı değerlere sahip çıkma gereğini duymuştu. Fransa'nın karşıt örneği ise, Sartre'la polemik içinde gelişen Lacan *düşüncesi*'dir. Lacan ilginç bir figürdür; mesela Papa ve Katolik kilisesi cemaatiyle iyi ilişkiler içine girmeyi bile denemiştir (Roudinesco, 1993). Ama nasıl olduysa kıymeti cemaatçi (Althusser örneğinin gösterdiği gibi, her şeye rağmen Stalin ve Mao etkisinden kurtulamayan) solcular tarafından anlaşılmıştır. Lacan, psikanaliz içinde çağın düşünsel eğilimini en iyi değerlendiren teorisyen olarak, Saussure kaynaklı kavramları kendince değiştirerek kullandı: Freud'un Oidipus kar-

maşasına ilişkin tespitlerini insan yavrusunun toplumsal simge sistemine girişi bağlamında yorumlayarak toplumun (ailenin, akrabalık ilişkilerinin) dilsel (simgesel) olarak kurulmuş bir yapı olduğu şeklindeki düşünsel eğilimi güçlendirdi. Bununla beraber Fransız düşüncesi içinde gelişen Lacan'ın belli bir kopuş ya da süreksizlik fikrini savunmadığı da söylenemez; tırnak içinde "özne"nin Oidipus öncesi dönemden Oidipal-simgesel-dilsel cemaate girişte gerçekleştiğini gördüğü, bilindışını (dolayısıyla da nevrozu) oluşturan yarılma (*Spaltung*), teorisinin önemli noktalarından biridir. Lacan'ın özellikle sahip çıktığı toplumun ve kültürün dilsel bir kuruluş olması fikri, toplumsal kategorilerin dil sayesinde ve dille kurulduğunu, belli bir söylemle birlikte mümkün olduğunu anlatır. Sözgelimi toplumsal Baba ancak "Baba'nın Adı" olarak, yani dilsel-simgesel olarak belirlenmiş bir konum ve söylemle mümkündür. Daha sonra göreceğimiz gibi 20. yüzyılın keşfettiğini sandığı toplumun dilsel kuruluşu fikri aslında 19. yüzyılda Marx tarafından düşünülmüştü. Ancak Marx toplumun ideolojik-dilsel (yani tarihi ve geçici) yapılanmasını özneyi tamamen ortadan kaldıran bir yapılanma olarak görmüyordu; tam tersine devrimci-öznenin tarihe *dışardan* müdahalesini mümkün kılan bu dilsel örgütlenmeydi. Dilin ve toplumun simgesel örgütlenmesinin özneyi bastıran, ortadan kaldıran, üstünü çizen bir yapılanma olduğu fikri Lacan tarafından dilbilimsel gösterenin gösterilen karşısındaki aktif rolüyle formüle edilmişti (Lacan, 1971). Sonuç itibariyle Sartre'ın "varoloşçuluk bir hümanizmadır" tespitine "psikanalizin bir anti-hümanizma" olduğu teziyle yanıt veren Lacan, Aydınlanmacı epistemolojinin özne-nesne ikiliğini aşmaya çalışmıştı; Aydınlanmacı özne kategorisi artık silinmiş, "üstü çizilmiş" olarak vardı. Aslolan "özne"lerin taşıyıcısı olduğu, onlarda ve onlar aracılığıyla akıp giden dildi, simgeseldi, *logos*'tu (Tura, 1996).

Bu yazı çerçevesinde sürekli olarak Avrupa düşüncesinin belki en tutucu, cemaatçi, gelenekçi filozofları olan Heidegger ve özellikle de öğrencisi Gadamer'in dil anlayışlarını ön plana çıkarmak istememin nedeni, bunların tarihçi-yorumsamacı Alman geleneğiyle yakın bağlarının bulunması, ayrıca Türk tutucu aydınlarının da bu iki filozofu düşünsel olarak özellikle sahiplenme eğilimi içinde olmalarıdır. Dahası, aşağıda görüleceği gibi Öcalan'ın bazı düşünceleriyle Alman tarihçiliği arasında da bazı bağlar bulunduğu sezilebilir. Bu son konuyla ilgili tespitlerimin tam anlamıyla bir tez niteliği aldığı kanısında değilim. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına uzanan süreçte Fransız Aydınlanmasının etkileri ve Alman cemaatçi tarihçiliğinin de bu Aydınlanmaya karşı tepkisellik içinde geliştiği

göz önüne alınırsa, dahası Alman köylülüğü ve teknolojik geriliğinin bu tarihçilikteki rolü düşünülürse, aşağıdaki zayıf tespitlerin bile güçlü imaları bulunabilir.

Burada Heidegger'in Nazi partisiyle sanılanın çok ötesine gittiği anlaşılan ilişkisini hatırlatmaya tenezzül etmek zorunda kalıyorsam, bunun nedenlerinden biri de Heidegger'in saygıyla karşılamamız gereken *Dönüş*'ünün (*Kehre*) ortaya koyduğu bilmecenin, bu düşünürü anlamak için en önemli kapı gibi görünmesidir. Her ne kadar Gadamer felsefi yorumsamacılıkta metnin kendisine yönelmek gerektiği, yazarın niyetinin yorumsamanın konusu olmaması gerektiği şeklinde bir kural koymaya çalışmışsa da (Gadamer, 1960, 1968), bu kuralın uygulamada en çok niyetlerini gizlemek isteyenlerin işine yarayacağı açıktır. Ne Gadamer'in, ne de gerek *Varlık ve Zaman*'daki gerek *Dönüş* sonrası Heidegger'in (her ne kadar *ortada* bir Nazilik meselesi varsa da) böyle bir imtiyazdan yararlanmayı gerektirecek niyetleri olmadığından eminim. Bilimsel bir metnin (mesela görelilik kuramının) anlamının yazarın niyetinden bağımsız olarak anlaşılması gerektiğini belki ancak *kısmen* kabul edebilirim. Ama herkesin kaçınılmaz olarak kendi konumundan konuştuğu insani diyaloğun niyetten bağımsız bir şekilde düşünülmeye çalışılması, konuşanın insan olmadığı, insanda ve insan aracılığıyla –sanki bir vahiy gibi– dilin, hatta varlığın konuştuğu şeklindeki çok sorunsal teze dayandırılabilir. Pöggeler'in ima etmeye çalıştığı gibi (Pöggeler, 1969) bir filozof olarak Heidegger doğrudan doğruya ve yalnızca tarihsel döneminin güncel olayları veya metinleriyle değil, bunlar aracılığıyla insanlık ve felsefe tarihinin büyük ölçekli ve evrensel sorunlarıyla ilgilidir elbette. Ama gene bir filozof olarak bu evrensel ve büyük ölçekli sorunlar aracılığıyla çağının güncelliğiyle de ilişki içindedir Heidegger. Bu nedenle Heidegger ve Gadamer'i birey, endüstri ve en önemlisi teorik bilim karşıtı, cemaatçi, tepkisel Alman taşrasıyla (feodalizmiyle) ilişki içinde olduğu kadar tarihsel dönemleri içindeki güncellikleri bakımından da ele almaya çalışmanın önemi yadsınamayacak bir çaba olduğunu düşünüyorum. Keza Gadamer'in Sokratik Diyaloglar'a *miras* olarak sahip çıkmasına karşın (Gadamer, 1973-1990), neredeseyse Platon'un idealar öğretisinden beri açıklayıcı (*metafizik*) bir yozlaşma içine girdiğini düşündükleri Avrupa kültürü karşısındaki eleştirelliklerine en iyi yanıtın, Alman kültürü içinde ezilen ama kendisi de en az o ölçüde cemaatçi bir topluluk oluşturan Yahudiliği reddederek ortaya çıkmış üç Yahudi tarafından verilmiş olduğunu görmek ironik olduğu kadar düşündürücüdür de. Marx, Freud ve Einstein'dan söz ediyorum.

Heidegger'i anlamak için öncelikle *Dönüş* bilmecesini çözmemiz gerektiği yönündeki kanım, bana güçlü görünen bir varsayımdan kaynaklanıyor; özgürlükçü, bütün iç çatışmalarına rağmen Parti cemaatçiliğine bile *teslim olmayacak* kadar birey, *bourgeois,* ama gerçek bir aydın olmak sıfatıyla Parti'yi dışardan destekleyecek kadar sorumlu bir insan olan Sartre'ın Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını varoluşçu olarak değerlendirirken büsbütün yanılmadığını düşünüyorum. Ben de Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki tarihsel-dilsel cemaat karşısındaki tutumunun, her ne kadar Heidegger sonuçta cemaatçiliğe teslim olmuşsa da, gerçekten de 19. yüzyılın Kierkegaard veya Nietzsche'sini hatırlatacak kadar tedirgin bir ikilemi yansıttığını sanıyorum (Heidegger, 1927). İşte Sartre'ı yanılsamaya iten bu ikilemdir. Bununla birlikte bu ikilem, Sartre'ın "Varoloşçuluk Bir Hümanizmadır" (Sartre, 1946) adlı denemesine bir yanıt niteliğindeki "Hümanizma Üzerine Mektup"taki *Dönüş*'ten itibaren aşılmış gibi durmaktadır (Heidegger, 1947). Ben de Pöggeler gibi *Dönüş*'ün Heidegger düşüncesinde tam bir kopuş anlamına gelmediğini (Pöggeler, 1969), hatta tam tersine *Kehre* ile Heidegger'in artık ikileminden kurtulup esas yoluna döndüğünü düşünüyorum; kesin bir *metafizik* (dolayısıyla açıklama, bilim) ve *nihilizm* (dolayısıyla birey-özne) karşıtlığı. Nitekim *Varlık ve Zaman*'da açıkça Dasein'ın (burada-olan; insan) varlığı olarak konan varoluş, artık yalnızca bir "ek-zitens" olarak; yani kabaca eğer mümkün olsaydı tarihsel varlığın dışında olmak gibi yorumlanmaktadır. *Dönüş* yalnızca suçlu bir insanın yeniden insan içine dönüşü değildir; aynı zamanda köyüne (tarihsel-dilsel cemaate) de dönüştür. Nitekim *Kehre* sonrası Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın "Dasein", "kararlılık", hatta "tasa" *(Sorge*) gibi bireyi düşündüren kavramlarını bile hemen hemen bütünüyle terk etmiştir artık. *Niçin*?

Gadamer'in açıklamalarına göre Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Nietzsche'nin Batı metafiziği ve nihilizmi karşısındaki eleştirisinin ne denli etkili olduğunu ancak sonradan fark edebilmiştir (Gadamer, 1960). Heidegger'in izleyen dönemde tekrar tekrar ele aldığı Nietzsche'yle ilgili yorumları ikilemlidir. Nietzsche'de bir yandan, "varlığın unutulması"nda temellenen Batı metafiziği ve nihilizminin *duyu-ötesi* (*suprasensible*) maskelenmiş Güç istenciyle belirlediği Avrupa değerlerinin eleştirisini bulur. Fakat aynı zamanda, Heidegger'e göre bu eleştiri söz konusu metafiziği sadece tersyüz etmekle yetinmiştir ve bu tersyüz etmede duyu-ötesinden boşalan yer korunmuştur. Duyu-ötesinin boşalan yeri, Descartes'dan beri Batı metafiziğine egemen olan özneci bir güç istenciyle doldurulmuştur (Heidegger, 1949, 1954b). Bu Nietz-sche eleştirisinin Engels'in, Feuerbach'ın Hegel

eleştirisini eleştirisiyle benzerliği dikkat çekicidir (Engels, 1888). Bu noktada ikinci bir varsayım olarak her insan gibi Heidegger'in de savaş sonrasında Avrupa ve dünyanın maruz kaldığı yıkımdan bir şekilde gerçekten de rahatsız olduğunu düşünürsek, Nazizmden Batı metafiziğinin ve nihilizminin saplandığı özneciliği, dolayısıyla da bireyciliği sorumlu tuttuğu, Nazizmi modern teknoloji ve yandaşı bilimle birlikte kartezyen özneci metafiziğin (dolayısıyla *nihilist* hümanizmanın) sonucu olarak gördüğü düşünülebilir. Nazizmin bu şekilde ele alınması ilginç bir varsayımdır ve *Kehre*'den itibaren Heidegger'de daha açık gözlenen özne-birey karşıtlığını ve dilsel-kültürel cemaatçiliği açıklar; belki de Heidegger'e göre artık Nazizm geleneksel Alman cemaatçiliğinden bireyci-özneci bir sapmanın ifadesidir. Bu durumda da *Varlık ve Zaman*'ın ikilemli insanından vazgeçip *taşraya* dönmesi iyice anlaşılabilir olacaktır. Belki de Heidegger, Rektörlük'le ödüllendirilen kendi Nazizm tecrübesinden yola çıkarak, Nazizmin bireyci kibir ve güç istenciyle, yani öznelci Batı metafiziği ve nihilizmiyle bağlantılı olduğunu düşünmektedir.

Her ne kadar ilk bakışta bu savaştaki Alman mühendisliği ve ağır sanayi gücü, ayrıca düzenli ve disiplinli ordularla savaşma becerisi taşralı bir cemaatçilikle pek bağdaştırılamazmış gibi görünse de, Nazizmde açıkça gözlenen ve Stalin'in bile başlangıçta desteklediği ırkçı-milliyetçi cemaatçilikte ifadesini bulan ortak milliyetçi değerlere bağlılığın bireyi tamamen silen ideolojisi (milliyetçi sosyalizm) ve daha sonra Nazi savaş suçlularının sergilediği bireysel sorumluluk duygusundan uzaklık, mesala bireyci Rus anarşist terörizminde gözlenen şiddetli vicdan muhasebeleriyle karşılaştırıldığında, özne-bireyden ve dolayısıyla da bireysel suç bilincinden tümüyle uzak bir yapılanma gösterir. Öte yandan bireysel ve kültürel açıdan farklı olanlara (Yahudilere, eşcinsellere, vs.) yönelik acımasız şiddet, cemaatçi bir gücün gündemde bulunduğunu açıkça göstermektedir. Keza Japonya örneği de, feodal taşra cemaatçiliğinin pekâlâ mühendislikle ve modern tarzdaki bir yüksek savaşçı örgütlenme becerisiyle kolayca bağdaşabileceğini gösterir. Ancak Nazizm gibi tarihte bir kez meydana gelmiş özgül ve somut bir tarihsel olayı bu yazının "birey" ve "cemaat" kavramlarıyla açıklamaya kalkmak elbette kendini bilmezlik olur. Ancak amacımızı Nazizme özgü ruhun siluetini belirlemekle sınırladığımızda bile açıkça ortaya çıkan milliyetçi bir cemaatçilik olduğuna göre, buna karşılık Heidegger gibi bir dehanın da büsbütün yanılmış olamayacağına bakarak, düşünce akışımızın bizi sürüklediği paradoksu üstlenmemiz gerekmektedir. Acaba Heidegger Nazizmde, onu çağdaş Avrupa metafiziğinin içine yerleştirebileceği nasıl bir

bireycilik görmüş olabilir? Bir başka deyişle Nazizmin klasik Alman cemaatçiliğinin bir sonucu olarak değil, bu cemaatçilikten bireyci bir sapma olarak göründüğü (dolayısıyla *Dönüş*'ü açıklayan) yeri bulmamız gerekmektedir.

Alman burjuvazisi geçmiş toplumla bağlarını köklü bir biçimde koparatarak tarih sahnesine çıkan 18. yüzyıl Fransız devrimci burjuvazinin aksine, feodal geleneksel toplumla ve teokratik ağırlıklı devletle uzlaşan tutucu bir sınıf olarak ekonomiyi ele geçirmişti. Dolayısıyla da ücretli emek ve sermayeye dayanan kapitalist üretim ilişkileri Almanya'da feodal değerleri pek fazla zorlamayan bir yaşam ve ilişki tarzında gerçekleşti. Bununla birlikte kapitalizmin endüstrileşme sonucu toplumda meydana getirdiği sarsıntı, Alman Romantizminin anti-kapitalist nostaljik tepkisinde karşılık buldu (Lowy, 1976). Alman tutucu romantiği Hölderlin üzerinden bu gelenekle yakın bağları olan Heidegger'in özellikle modern teknolojiye cephe alırken bu teknolojiyi oluşturan kapitalist üretim ilişkilerini görmezden gelmesi (Heidegger, 1954c) anlaşılabilir bir durumdur. Maalesef Heidegger'in politik tavrı 1844'te Silezyalı dokuma işçilerinin kapitalist üretim ilişkilerine değil, doğrudan üretimde kullanılan makinaları kırmaya yönelen endüstri karşıtı eylemlerindeki bilinç düzeyinin ötesine geçememiş görünmektedir. Heidegger'e bakacak olursak Avrupa halklarının otantik ve nostaljik yaşam tarzını bozan kapitalist üretim ilişkileri değil, teknoloji, o halde *yöntemli* bilim, o halde açıklama, o halde kartezyen öznellikte ifadesini bulan evrensel-özne-bireydir. Bugün bile en gelişmiş endüstri karşıtı nostaljik akımların Almanya'da ortaya çıkması ayrıca ilginç bir durum. Peki, ama Heidegger'in kafasında Nazizm bireyciliğe nasıl bağlanabilir?

Kapitalist üretim ilişkisi kategorilerinin somut yaşamda insanlar arasındaki geleneksel ilişkileri ciddi bir şekilde etkilemediği bir toplumda, geleneksel Alman değerlerine güç kazandıran, kendi gücünü de bu değerlerden alan ve mesela laik Fransa'yla karşılaştırıldığında ciddi teokratik özellikler gösteren Alman devletinin I. Dünya Savaşı'yla aldığı yaranın Alman cemaatinde ciddi bir anomiye yol açtığı akılda tutulmalıdır (Lowy, 1976). Cemaati bir arada tutan değerler sistemi –Nietzsche'nin çok iyi görmüş olduğu gibi– "güç"le karmaşık bir ilişki içindedir; değer ve güç yakından bağlantılı kavramlardır. Cemaatin anomik sarsıntısının Almanya'da ilk kez bir tür bireyciliği uyarmış olması kuvvetle muhtemeldir; nitekim *Varlık ve Zaman*'ın, Sartre'ı da yanılsamaya iten bireyci ikilemi bu çerçevede kolayca anlaşılabilir hale gelmektedir. Dışardan açıklama getirerek müdahaleye dayanan güç-değer sistemlerinin (din, devlet, vs.) çözülmesiyle ortaya çıkan

toplumsal anomi içindeki dilsel cemaatin yeniden birleşmesini sağlayacak Gücün, döngüsel olarak gücünü bu birlikten alan bir milliyetçilik halinde tezahür etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Milliyetçi güce kavuşmanın heyecanının bir bayrak gibi yükselttiği yeni değerler sistemi, gerilemeli ve arkaik bir *doğal* (yani sanki *dışardan* açıklama gerektirmiyormuş gibi duran) cemaatçilik şeklinde; yani milli kardeşliğin "kan bağı"nda ifadesini bulacaktır. Bu durumda Heidegger'in kendisini de cezbeden Nazizmden nasıl bir anomik özneyi; ek-zistens'i sorumlu tutmuş olduğu anlaşılabilir hale gelmektedir. O zaman da taşraya *Dönüş*, eski Alman değerlerine isyan ederek büyüklenmeye (Nazizm) yeltenen bireyin tövbe ederek evine dönüşü olarak okunabilir hale gelir. Bir başka deyişle Heidegger, Nazizmi tarihsel-geleneksel cemaatten bireyci bir sapma olarak yaşamıştır. Bununla birlikte Nazizmin bir başka tür cemaatçilik, bir milliyetçi kardeşlik cemaatçiliği olduğu da açıktır. Kanımca *Kehre* bilmecesinin yanıtı kısmen de olsa böyle verilebilir.

Öte yandan Heidegger'in tersine, politik tutumuyla daima daha tutarlı bir örnek oluşturan ve Descartes-Husserl (dolayısıyla bir tür bilinç-özne felsefesi) çizgisine çok daha yakın olan Sartre'ın "yaşam felsefesi" anlamında bir varoluş felsefesi kurmaya çalıştığı *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, yani en çok Heidegger etkisinde olduğunu sandığı bir dönemde bile "olumsuzlama" gücüyle insanı (birey-özneyi) "yok"lukta (yani tamamen *fenomenolojik* bir varoluşçuluk kurmaya çalışırken hiç farkında olmadan *metafizik* bir nihilizimde; olmayanda, "varlığın olumsuzlanması"nda, somut yaşam alanında da köksüzlükte) temellendirmesi, buradan yola çıkarak özgürlük ve sorumluluk kategorilerini geliştirmesi belki kendisinin de farkında olmadığı, baştan bir Heidegger eleştirisi gündeme getirmektedir. İnsanın en temel özelliği, insan olmasaydı tamamen bir doluluk, bir "var"lık olacak dünyaya, varoluşunu fark ederken ve bu fark nedeniyle *dışardanlaşabilerek* "yok"luk fikrini, olumsuzlamayı, inkârı getirmesidir Sartre'a göre (Sartre, 1943). Şüphesiz Heidegger'in özellikle Nietzsche üzerine çalışmalarında ön plana çıkan nihilizm eleştirisi dolaylı yoldan da olsa Sartre'a da yöneliktir. Bu durumda Cezayir İç Savaşı'nda Fransa'ya karşı bir tutum alan ve şiddetli eleştirilere maruz kalan Sartre'ı savunmak için De Gaulle'ün "Bay Sartre Fransa'dır" demesi ilk bakışta komik görünmekle birlikte Fransız Aydınlanması ve devriminin yarattığı tarihten-gelenekten kopuş, nihilizm ve köksüzlüğü düşündüğümüzde ilginç bir saptama niteliği alabilir. Sartre'ın kendi felsefesini kurduğu (ve kaderini Heidegger'in iki dudağının arasından çıkacak sözlere terk ettiği) temelleri değerlendirirken yanılmış olduğu

açıktır; ama bu, felsefi olarak büsbütün yanıldığı anlamına gelir mi acaba?

Ahlaki veya politik yargılarımızın hakikati belirleyemeyeceğinin elbette farkındayım; üstelik daha önce de defalarca tekrarladığım gibi Heidegger'in belli bir doğruyu dile getirmediğini de savunmuyorum. Tam tersine bu dünyanın birer insan varlığı olarak *içerden* yaşanması olan Heidegger ve Sartre'ın, insan yaşam tecrübesinin iki temel kipini betimlemeye yönelmiş olduğu kanısındayım. Bununla beraber insan varlığının somut yaşam tecrübesinin bu iki kökten kipten birinde kutuplaştırılması, sabitlenmesi, azçok Weberci anlamda bir ideal tipte *çerçevelenmesi* büyük bir hata olur; somut insani yaşam tecrübesi, bu iki temel –ideal– yaşam tecrübesi kipinin çatışkısının tecrübesidir. Ve maalesef bu iki büyük filozof da bakışımlı olarak aynı hatayı işlemişlerdir. Sartre büyük bir Aydınlanma ve devrim yaşamış olan Fransa'nın *hastalıklı* çocuğu olarak "insan için varoluşun özden önce geldiğini, insanın kendi özünü belirlediğini" söylediğinde, kendisini belirlenmemiş bırakan bir köksüzlüğü, gelenekten kopukluğu, kökensel nihilizmi koruyarak mücadele etmek için özne-birey olarak kendi doğru ve yanlışını kurmaktan başka bir seçeneği olmadığını anlatmıştı. Böylece Heidegger'in Nietzsche üzerinden dolaylandırarak ona da söylediği şeyi yapmış olduğunun farkında değildi; içi boşaltılmış da olsa "öz" kavramını kullandığına göre, Batı metafiziğini tersyüz etmek ve gene "yok"luktan hareket ederek bu metafiziğin nihilizmini, bu sefer Nietzsche gibi "güç istenci"yle değil de (Heidegger, 1949) dünyevi "doğru" seçimlerle doldurmaya çalışmak.

Oysa tepkisel olarak gelenekçi-cemaatçi-tarihçi Almanya'nın *gürbüz* çocuğu olan Heidegger bu "boş"luğu –sanki– hiç yaşamamıştı; herşey doluluktu, süregiden "var"lıktı; ötesi, önü, arkası, berisi, *metası* olmayan tarihsel varlık. Özne-birey, mümkün olsaydı eğer, bir ek-zistens olurdu onun için. Aşağıda açıklayacağım gibi, bu nedenle de varlıkta sadece *zamanı* görebiliyordu; diyalektik bir *oluşu* değil. Oysa bu idealeştirilmiş, kökten, tipikleştirilmiş kiplerden hiçbiri somut insanın yaşam tecrübesinin çatışmalı gerçeğini tam olarak sabitleyemez, *çerçeveleyemez*. Bu noktada Freud'dan öğrenilecek çok şey olduğu gibi psikanalizin de onlardan öğrenmesi gereken çok şey olduğu kanısındayım. Birinin Fransız, diğerinin Alman olmasından kaynaklanan uç noktalara vardırılmış tipolojiler sayesinde gerçek yaşam tecrübesinin çatışkılı gerçeğini daha iyi tanımlayabilecek kavramlara ulaşsak bile, her iki çerçevenin de somut insanın içerden yaşadığı hayatı çerçeveleyemediğini ifade etmek için doğrudan doğruya çatışkılı insanı anlatan Dostoyevski'nin eserlerine bakmak yerinde olur. Bir başka yazıda sa-

nal bir psikoterapi sahnesini kullanırken Dostoyevski'de insandaki *bireyci ve cemaatçi* yönlerin nasıl bir çatışkı içinde olduğunu ifade etmeyi denemiştim (Tura, 1999). Bu nedenle sadece politik olarak değil, yaşam politikası olarak da karşı olduğum Heidegger'in aşağıda yorumlayarak sunacağım görüşlerini, hakikatin bir *türünün* sabitlenmesi, çerçevelenmesi olarak okuduğumu belirtmekte yarar görüyorum.

Heidegger'in fenomenolojik varlıkbiliminin ve yorumsamacılığının esasını anlamak için öncelikle etkilendiği iki büyük düşünürle, Husserl ve Dilthey'la ilişkisine bakmak gerektiği kabul edilir. Descartes gibi bir matematikçi olan Husserl, bir tür meditasyon olan fenomenolojik indirgeme yöntemiyle bütün kuramları, açıklamaları, hatta bilimin naif gerçekçiliğinin de üzerinde temellendiği dış dünyanın gerçekliğine olan inançta ifadesini bulan "doğal tavrı" ayraca alarak aşkın Ben'e, mutlak bilince ulaşmaya, böylelikle de tek kurucu olarak bilincin *kurduğu* biçimiyle fenomenlerin apodiktik (zorunlu) ve kesin, açık-seçik bilgisini tasvir etmeye çalışmıştı (Uygur, 1972), (Sözer, 1977). Descartes'ın çıkış noktasıyla büyük benzerlikler arzeden bu yaklaşım Heidegger bakımından iki nedenle kabul edilemez. Daha önce de söz ettiğim gibi, Heidegger'in Descartes ile Batı düşüncesinde meydana geldiğine inandığı öznelciliğe; yani hakikatin bilinç-özne merkezli, kesin, evrensel (dolayısıyla tarih dışı) olduğu tezine getirdiği eleştiri bakımından hakikat öznel bir şey olamaz. Açık bir birey-özne ve hümanizma karşıtlığı sergileyen bu eleştirinin yanında, "dünyada-olmak" anlamında insan olgusallığından; yani somut, canlı, yaşayan, yani bütünsel bir tarihsel varlık olarak insandan (Dasein'dan; Burada-olan'dan) hareket etmek isteyen Heidegger'in belli bir *yöntemle* ulaşılan yeni bir bilgi türüne, yeni bir bilime de katılmayacağı açıktır (Heidegger, 1927). Bununla birlikte Husserl fenomenolojisinde Heidegger'i çeken iki şey vardır; *açıklayıcı* teorilerin bir kenara bırakılması ve şeylerin kendilerine dönülerek tasvir edilmesi. Bu nokta, insan bilimlerinde *dışardan* açıklamanın değil, *içerden* anlamanın esas olduğunu savunan Dilthey'ın görüşleriyle de belli bir yakınlık içindedir. Sartre da bir yaşam felsefesi, yaşayan insanın gördüğünü tasvir etmesi anlamında varoluşçu bir fenomenoloji kurmak istemişti. Şu farkla: bir bakıma Descartes ve Husserl'e (*ego cogito*'ya) daha yakın olan Sartre'a göre insan, kendini böylece bulduğunun farkına varan, kendine dışardanlaşarak bilincine varan bir birey-özneydi ve esas olarak anomikti, özü belirlenmemişti (Sartre, 1943, 1946). Oysa Heidegger'in insanı bir birey-özne değil, tarihsel-dilsel cemaatin kaçınamayacağı önyargılarla dokunmuş bir

uğrak, zamanlılığında (tarihselliğinde) varlığın kendisini orataya koyduğu bir ifşa noktasıydı. Böylece bilinç şeyleri kurmuyor, şeyler insanın öznelliğinde kendilerini ifşa ediyordu; Varlık, zamanlılık olarak varolanda (insanda) tezahür ediyordu. Heidegger "güçlü" etimoloji silahıyla bizi fenomenoloji kavramının kökenine götürüyor, Eski Yunanca'da *fenomen*'in kendini görünür kılan, öne çıkan tarzındaki anlamıyla *logos*'un dile, söyleme (*Rede*) göndermede bulunan anlamını birleştirerek, fenomenolojik ontolojisinin Yunan dilinin kökeninden kaynaklanan (otantik) vazifesini ortaya koyuyordu; *zaman olarak öne çıkıp görünür hale gelirken gizlenen varlığın dilde kendini ifşa eden anlamının betimlenmesi* (Heidegger, 1927). Bu durumda ontoloji kendiliğinden bir yorumsama halini alıyordu. Fakat bu varlıkbilimsel yorumsama (ve Gadamer'in daha sonra geliştirdiği felsefi yorumsama) gerek Dilthey'ın gerekse daha önce yorumsamayı bir *yöntem* olarak ortaya koyan yorumsamacı geleneğin ciddi bir eleştirisini de gündeme getiriyordu. Yorumsama insanın (insanbilimci araştırmacının) tarihle kendi arasına koyduğu, böylece bir şekilde dışardanlaştığı bir *yöntem* değildi. Yorumsama anlamayla aynı şeydi; yorumlamak anlamaktı ve anlama da insan varlığının temel varoluş tarzıydı. Yorum da dilsel bir şey olduğuna göre anlamanın ufku dilsellikle sınırlıydı. Dolayısıyla Dasein olarak insan, dilde cisimleşen tarihin *içinden*, tarihin içinde yaşayarak anlayan varlıktı.

Şimdi düzeyler arasında bir sıçrama yapalım. İnsanın dışardan getirilen açıklamayla değil, tarihin içinde yaşayarak anlayan bir varlık olduğu fikri, Abdullah Öcalan'ın düşüncelerinin de temel hareket noktalarından birine yakın gibi durmaktadır. *Tarih Günümüzde Gizli ve Biz Tarihin Başlangıcında Gizliyiz* adlı kitabında Öcalan, Herder'den Nietzsche'ye kadar yayılan bir çerçevede Alman geleneğiyle benzeşen temaları işler (Öcalan, 2000a). Sözgelimi Kürt şair Ehmede Xani'yi ele alırken Bultmann'ın *Vahiy Olarak Tarih* adlı kitabının "mitoloji bozucu" yorumsamacılığının eşzamanlı zaman anlayışına (Riceour, 1965) yaklaşır; Heidegger ve kısmen de Gadamer'in *bir ölçüde* olsun paylaştıkları bu zaman-tarih anlayışı Kierkegardcı bir etki taşır ve geçmişteki bir olayın bir kerede olup bitmiş bir şey değil, bugün de yaşayan sürekli bir hakikat olduğu, bugün de bize konuştuğu tespitine dayanır. Gadamer'in, yorumsamacı faaliyeti, tam da tarihsel mirasa *uzak* ama geleneğin içinde olma gerilimi bakımından kurmaya çalıştığı, Heidegger'in ise Batı metafiziğine ontolojik müdahalesini "varlığın unutulması" üzerinden kurduğu düşünülürse, tarih anlayışlarının bozucu bir etmenle mücadele üzerine kurulduğu söylenebilir. Nitekim Bultmann'ın

da "mitoloji bozucu" bir yorumsamaya gerek duyması tarihin mitolojikleştiren bir yönünün de olduğunu kabul ettiğini gösterdiği gibi, Öcalan da tarihsel olayı bugüne alırken belli bir uzaklaştırıcı –modern– tarihle mücadele etmektedir.

Bütün bu örneklerde tarihsel sürekliliği bozan etmen olarak Aydınlanma-metafizik benzeri gerilimlerin söz konusu olduğu düşünülebilir. Keza tipik Aydınlanmacı eğitim almış biri için sanat eserinin hakikatinden, sanat eserinde dile gelen hakikatten bahsedildiğinde, anlamsız bir cümle kurulmuş olunur; bir sanat eseri doğru veya yanlış olamaz, güzel veya çirkin olabilir ancak. Oysa Öcalan'ın anladığı anlamda sanat eserindeki hakikat ancak tarihsel olarak içerden yaşayarak anlaşılabilecek bir hakikattir; mesela Kürt halkının hakikatidir. Bu çerçevede modernist estetiğin unuttuğu, sanat eserinin hakikat bakımından ele alınması tezinin Gadamer'in estetik tecrübe anlayışının temelinde yer aldığını hatırlamak gerekir (Gadamer, 1960). Ancak buradaki hakikat kelimeler veya sanat ürünleri aracılığıyla iki insanın birbirini anlaması anlamında bireysel-öznel bir insani hakikat değildir; öznellikte kendini gösteren nesnel bir hakikattir. Konuşan, dile gelen, kendini ifşa eden varlık olarak sanat eseri hakikatse, *yanılsama* kendini tarih dışı bir noktada görmektir. Dolayısıyla tarih ancak içerden, içinde yaşayarak anlaşılabilir. Nitekim Öcalan'ın yukardan bir söylemle dile getirdiği "yaşam felsefesi"nde (neredeyse tarihsel ruh dışına düşmüş bir birey olarak "ek-zistens" anlamında kullandığı) "hiç"liğe de yer yoktur; önemli olan toprak, yüksek duygular ve ruhdur (Tin). Bu durumda, birçok kez açıkça söylediği gibi, bireylerin ölümü önemli değildir, yüce yaşamlardır önemli olan (Öcalan, 2000b).

Heidegger ve Gadamer bakımından insanın anlayan varlık olması, onun tarihselliğiyle yakından bağlantılıdır. Gadamer'in açıkça belirttiği gibi Heidegger *Varlık ve Zaman*'da varlığın zaman içinde kendini ifşa ettiğini değil, kendini ifşa eden varlığın zaman olduğunu göstermeye çalışmıştı (Gadamer, 1960). Bu fikir Hegel'in varlığı *oluş* olarak belirlemesiyle belli bir yakınlık arz eder. Elbette diyalektiğinin idealist-metafizik kökenleri göz önüne alınırsa Hegel'in Heidegger'inkiyle bağdaştırılamayacak bir varlık'tan (düpedüz varlıktan değil, varlık ideasından) söz ettiği kabul edilmelidir. Bununla birlikte gene de Heidegger'in niçin oluş'tan değil zaman'dan söz ettiğini anlamak için küçük bir karşılaştırma yapılabilir. Hegel'in varlığı oluş olarak koyması, düşüncesinin diyalektik esası bakımından anlaşılmalıdır; çünkü *oluş*, varlığın *olumsuzlaması* olan yokluğu (hiçliği) içererek

aşması, yükseltmesi (*Aufhebung*) olarak *varlık*tır (Hegel, 1976). Dolayısıyla Hegel sistemi kaçınılmaz olarak eskatolojik bir *ilerleme* fikrine açıktır. Aydınlanmaya karşı olduğunu düşünen Hegel'in, Aydınlanmaya bu denli yaklaşmış olması ilginçtir. Bu eskatolojik tarih anlayışının, bir ölçüde de olsa, *olumsuzlama* olarak devrimi esas alan Marx'a da bulaşmış olduğunu maalesef kabul etmeliyiz. Oysa varlığa açık ama yokluğa (hiçliğe), olumsuzlamaya, devrime, dolayısıyla diyalektik bir oluşa büsbütün kapalı olan Heidegger'de, kendini açıp görünür kılarken örtünen varlıktan başka ikinci bir şey olmadığı göz önüne alınırsa, varlığın ilerlemesi olmayan bir zaman olduğu fikri daha iyi anlaşılır. Bu durumda varlığının esası anlama olan Dasein, kendini (ve dolayısıyla kendi varolanlığının varlığından kalkarak Varlığı), ilerlemesi, olumsuzlaması, kopuşu olmayan bir tarihte, yani dilde anlayacaktır. Çünkü Dasein'a göründüğü kadarıyla Varlık kendini dilde-tarihte ifşa eder, görünür kılar; olup bitmiş bir şey olmayan tarih dilde gizli olarak mevcuttur ve etimolojide dil kendi gizini (tarihi, zamanı) açıkça ifşa eder. Kelime konuşur, anlatır.

Heidegger'in yorumsamacı ontolojisine karşı yorumsamacılığı daha ön plana alan Gadamer'e göre anlamanın *kapalı* ortamı dildir. Dil kapalıdır; çünkü toplumun kendisi dilsel olarak kurulmuştur ve hakikati kendi dışında bir şeye gönderimde bulunmaya dayanmaz, çünkü dilin yerine durduğu şeyin kendisi de dilseldir. Gadamer'de toplumun dilsel kuruluşu fikri *dilsel cemaat* anlayışıyla ifade edilir. Dil insanlar arasında bilgi alışverişine yardım eden bir araç değil, tarihsel bir topluluğun ortak kültürel yaşamıdır. Dil, dilsel cemaatin *yaşam dünyasını*, *ufkunu* oluşturur. Dilin birey-özneyi aşan tarihselliği, öznelliğe yer vermeyen bir tür nesnellik olarak da kavranmamalıdır; öznelerarası nesnel bir ortam olan dil, aynı zamanda anlamanın paylaşılan temeli olarak öznelliklerde taşınır, dile gelir, oynar. O halde dilsel bir anlama olarak insan öznelliği kaçınılmaz olarak tarihseldir. Dolayısıyla yaşam, yorumsamacı bir tecrübe olarak kaçınılmaz bir biçimde tarihe açıklıktır (Gadamer, 1960, 1970a, 1970b, 1973-1990, 1985).

Heidegger'in, özellikle de Gadamer'in savunduğu fikirlerin gerçekten de belli bir doğruyu dile getirdiğini kabul etmek gerektiği kanısındayım. Homo sapiens türünün ortak estetik tecrübeyle oyun-gerçeklikler kurarak, tarihsel-dilsel-kültürel cemaatler oluşturarak yaşadığı açıktır. Ama dilsellik çerçevesinde düğümlenen bu cemaatçiliğin insan türünün tek otantik özelliğiymiş gibi gösterilmesi; öznelliğin, dolayısıyla evrensel-birey-öznenin silinmesi hem politik olarak hem de "doğru" olarak ne kadar doğrudur?

5. Unutulmak istenen Marx ve malların fetiş karakteri. Nietzsche, tüm değerlerin ona göre hiyerarşik bir düzen aldığı "güç istenci"nin duyuötesi, kutsal, metafizik maskesinin düştüğü bir dünyada artık açıkça görünebilir hale geldiğini söylediğinde, bu istencin belirleyici tek değer olarak Para istencinde tezahür edeceğini; mutlak ve nesnel estetik tecrübe olarak Paranın yeni ve dünyevi Tanrı olacağını düşünmüş müydü acaba? Nietzsche bilmecemsi bir şekilde şöyle demişti bize; değerler gücünü Güçten alırken Güç de gücünü değerlerden alır. Peki ama tarihin değişik kültürlerinde bazen bir totem, bazen bir Tanrı, bazen bir millet, bazen sermaye olarak tezahür edip bütün değerler skalasını belirlerken kendini de bir güç olarak ilan eden bu gizemli büyük Güç nedir, gücünü nerden alır? Bu sorunun yanıtını Marx önceden vermişti.

Yaklaşık yirmi yıldır, devrimin bir perspektif olarak, yani bir *Güç* olarak tarih sahnesinden çekilmesinden beri, gücünü sessizlikten alan bir *değer* yitimine mahkûm edilen Marx'ı hatırlamakta yarar var. Aslında Marx çok fazla yanılmamıştı; yanılan daha çok 20. yüzyıl oldu. Kanımca diyalektik-tarihsel maddecilik insan bilimleri bakımından ele almamız gereken dördüncü büyük düşünce çerçevesini oluşturur. Burada Marx'ın hâlâ ne kadar güncel olduğunu göstermek umuduyla onu Foucault ve Gadamer'le tartışma içinde ele alacağım. Bu nedenle "estetik tecrübe" anlayışına da bir giriş niteliği taşıyacak olan "oyun" kavramına kısaca bakmak, bu kavramın ne ölçüde Marx' ın anlayışlarıyla örtüşüp örtüşmediğine değinmek istiyorum.

Gadamer'in *oyun* anlayışı, dili (geleneği) insanlarda ve insanlar aracılığıyla (öznellik aracılığıyla) konuşan, işleyen, çalışan nesnellik olarak kavramasıyla büyük benzerlik gösterir. Zaten Heidegger'inkiyle birlikte felsefesini *öznelci nesnelcilik* olarak isimlendirmeyi önermemin sebebi de bu ortak genel kavrayış tarzları. Bu anlayışı daha iyi kavramak için, genel olarak yorumsamacılık bakımından büyük anlam taşıyan *anamnesis* ve *mimesis* kavramlarına değinmekte yarar var. Sözgelimi Bach yorumcusu bir piyanisti ele alalım; yorumcu giderek Bach'ı daha iyi kavramaya, anlamaya, ifade etmeye, yani yorumlamaya çalıştıkça, parçayla bütün arasındaki müzikal armoniyi daha iyi yakalamasını sağlayan sorularla Bach'ı adeta *hatırlamaya* çalıştıkça Bach'ı giderek daha büyük bir yetkinlikle çalmaya başlayacaktır. Sonunda yorumunda öyle bir noktaya ulaşır ki artık Bach'ı bütünüyle *taklit* edebilmekte, onun müziğinin ruhunu, hakikatini tam bir yetkinlikle ve-

rebilmektedir. Bu durumda yorumcu mu Bach'ı çalmaktadır, yoksa notalar aracılığıyla Bach mı yorumcuyu çalar? Yorumcuda ve yorumcu aracılığıyla Bach mı *işlemektedir?* Bu anlayışta gene de iki insanın notalar aracılığıyla etkileşime girmesi, iki öznellik arasında gerçekleşen bir iletişim söz konusudur. Oysa öznelciliğe sadece bir taşıyıcı olarak yer veren Gadamer'de oyun (ve sanat, estetik tecrübe) süreci çok daha nesneldir. Bach yorumu örneğinde olduğuna benzer bir şekilde, öncelikle oyunun oyuncular tarafından oynandığını varsayarız; ama oyun kavramını özellikle teatral oyunu da içine alacak şekilde kullanan Gadamer'e göre bütün *öznellikleriyle* oyuna dahil olan oyunculardа ve oyuncular aracılığıyla *nesnel* bir oyun oynar, *nesnel* bir oyun işler, oyun çalışır. Bu oyunun dile gelen hakikati bireylerin öznelliklerinde taşınarak kendini açımlayan kendi nesnel varlığıdır; dışarda temsil ettiği bir şey değildir. Oyun kendi *kapalı* dünyasını kurar. Oyunun kapalı dünyasının hakikati oyuncunun öznelliğinde kendini ifşa ederek yaşar. Dilsel-tarihsel bir cemaatin sanatının hakikati de öznelliklerde işleyen gelenekte böyle varolur; esas olan öznellikler aracılığıyla *nesnel* olarak işleyen bu varlıktır. Gelenek-dil yaşar, çalışır, işler (Gadamer, 1960, 1985). Başka bir düzeyden bakıldığında söz konusu estetik oyun anlayışıyla Öcalan'ın kendini bir sanatçı ve Türkiye'de yaşananları da herkesin kendine uygun role (militan, işbirlikçi, korkak, vs.) girerek oynadığı, her gün gazetelerde boy boy tefrika edilen heyecanlı bir roman olarak görmesi (Öcalan, 2000a) arasında belli bir benzerlik vardır. Üstelik sanatçı olarak Öcalan'ın da oyuna dahil olması, Gadamer'in *kapalı* oyun teorisine yakınlık arzeder; Öcalan'ın yazdığı hakikat (roman) kendisinin bireylikten, yani "hiç"likten çıkarak tarihsel (nesnel) Ruha ulaştığı noktadır (Öcalan 2000a). Gadamer de kapalı (kendi hakikati olan) oyun olarak sanatta, sanatçının birey olarak öznelliğinden çıkarak var olduğunu, sanatçıda nesnel oyun olarak sanat ürününün oynadığını düşünür. Böyle düşünürken de homo sapiens'e ilişkin bir olguyu tespit ettiği doğrudur. Ama insan sadece bu mudur? Sadece bu yönüyle çerçevelenebilir mi? Üstelik bu durumda tarihte yer alan devrimler, kopuşlar, olumsuzlamalar, *oyun bozmalar* nedir peki?

Takdir edileceği gibi Marx bu konu üzerinde epey düşünmüştü.

Marx'tan kaynaklanan düşünce geleneği içinde 20. yüzyılın bütün büyük düşünce akımları aslında genel hatlarıyla temsil edilmiş ve tartışılmıştı. Bu zengin tartışmaların marjinal kalmış olması büyük bir kayıptır; ama biraz da araya giren bu verimli tartışmaların bize kazandırdıkları yüzünden, bugün Marx'ın tam olarak ne dediğini *hatırlamak* kolay değildir. Dolayı-

sıyla burada vereceğim Marx yorumunun tam olarak onu yansıtmaktan çok, bugün bize ne diyebileceğini ifade etmeye yönelik olduğunu, bu yorumda Marx'tan yola çıkarak bugün neler diyebileceğimiz sorusunu ön plana aldığımı belirtmek isterim.

Marx'ın Alman sosyalist hareketi içinde Alman Romantizmine değil de Jakoben, Aydınlanmacı, Fransız düşüncesine yakın bir kesimden yola çıktığı unutulmamalıdır (Lowy, 1976). Marx'ın diyalektik Aydınlanmacı yönü en belirgin olarak *Alman İdeolojisi*'nde karşımıza çıkar (Marx ve Engels, 1845-1846). 20. yüzyıl sosyalist hareketlerinin geniş ölçüde tahrif ettiği *ideoloji* (yanlış bilinç, yanılsama, *önyargı*) kavramı bu kitapta ilk bakışta Bacon'ın idolleri (önyargıları) gibi konmuş olmakla birlikte, klasik Aydınlanmacılıktan köklü bir farklılık gösterir. Aydınlanmacılığın geçmiş çağların kalıntısı olarak basit bir cehalet olarak gördüğü toplumsal yanılsamalar, önyargılar, gelişigüzel uydurulmuş hurafelerden ibaret değildir; bunlar üretimin toplumsal örgütlenmesinin kurucu bir öğesidir. Bir başka deyişle insani toplumsal gerçeklik, insanların onu (ve kendilerini) nasıl temsil ettiğinden bağımsız bir gerçeklik değildir; fikirler, ideolojiler bir yanda, toplumsal gerçeklik bir başka yanda değildir. Yani sadece gerçekliğin (dilsel) düşünülüş biçimi değil, bu düşünülüş biçimiyle bir bütün oluşturan toplumsal gerçekliğin kendisi ideolojiktir. İşte bu noktada 20. yüzyıla maledilen "toplumun dilsel kuruluşu" fikrinin Marx tarafından çok önceden düşünülmüş olduğunu görürüz. O halde toplumsal gerçekliğin hakikati, yanılsamayı dışlayan, yanılsamaya karşıt bir hakikat değil, tersine yanılsamayı içinde barındıran bir hakikattir; oyunun hakikatidir.

Bu ideoloji (temsil, söylem, hatta bir bakıma dil) anlayışında, 20. yüzyıl düşüncesinin *toplumun dilsel kuruluşu* fikrini önceleyen, hatta aşan pek çok unsur vardır. Marx'ın en büyük buluşlarından biri, kapitalist gerçekliğin (genel olarak insan kültürlerinin gerçekliğinin) nesnel bir gerçeklikmiş gibi görünmesinin bir yanılsama olduğu, ama bu yanılsamanın insani gerçekliğin kuruluşunun esasını oluşturduğu ölçüde hakikatin de basit (pozitivist) anlamda karşıtı değil, kurucu öğesi olduğudur. Bir başka deyişle Marx'ta yanılsama (ideoloji), gerçekliğin *hakikatinin* böyle olmasının koşuludur.

Yukardaki soyut saptamaları en basit şekilde görebileceğimiz metinlerden biri *Kapital*'in mal fetişizmine ayrılmış bölümüdür (Marx, 1867). Üretim için örgütlenmiş bir topluluk olarak kapitalist insan toplumunda (kapitalist kültürde) toplumsal emeğin ürününün mal haline gelmesi, bu ürünün kendinde, nesnel-evrensel (tarih aşırı) bir özelliği değil, toplumsal üre-

timin kapitalist örgütlenmesinin bir ürünüdür. İnsanın toplumsal emeğinin ürününün mal haline gelmesi (mal "mış gibi" düşünülmesi, temsil edilmesi ve fetişleşerek mal gerçekliğini kazanması), bizzat bu örgütlenişin ortak-öznel düşünülüş tarzıyla (ideolojiyle) ayırt edilmez bir gerçeklik (ideolojik bir gerçeklik) oluşturan bu örgütlenişin sonucudur. Yani mal kategorisi ve ürünü "mal" olarak düşünmemizi sağlayan örgütlenme, doğal olması anlamında nesnel değildir; dilsel-ideolojik ve tam da bu yüzden *tarihsel ve geçicidir*. Bununla birlikte gerçekliktir. İdeolojik olan, yani yanılsamalı olan; bu gerçekliğin (mesela malın) insanlar arası ortak-öznel-dilsel (ideolojik) bir gerçeklik olarak değil, fetişleşerek nesnel-doğal bir gerçeklik olarak düşünülmesidir. Tarihin eski dönemlerinde insan toplumsal emeğinin ürünü mal değildi (mal kavramıyla düşünülmüyordu) ve gelecekte de mal olmayacaktır. Ama diğer yandan kapitalist gerçekliği böylece kuran da bu dilsel (ideolojik) yanılsamanın gerçekliğin kurucu bir öğesi olmasıdır. Görüldüğü gibi "toplumun dilsel-ideolojik kuruluşunu" 20. yüzyıldan çok önce gören Marx bu yapılanmayı insan-özneyi silen bir yapılanma olarak değil, tam tersine devrime (insan-öznenin müdahalesine) imkân sağlayan bir yapılanma olarak yorumlamaktadır.

İşte Marx'ın bilimden çok bir ideoloji olarak gördüğü, bir tür pozitivizm olan ekonomi-politik karşısındaki eleştirisi de buradan kaynaklanır. Ekonomi-politik kapitalist kategorileri ve yasaları, mesela emek-değer yasasını sanki doğal ve nesnel süreçlermiş gibi kabul eder. Oysa Althusser ve Balibar'ın saptadığı gibi Marx, ilk bakışta klasik ekonomi-politiğin emek-değer teorisi içinde çok basit bir saptamaymış gibi görünen "artı-değer" kavramını geliştirmek suretiyle bu yasanın temeline, yani insan emek gücünün "ücretli emek" kavramıyla düşünülerek mallaştırılmasına işaret etme şansına kavuşur (Althusser ve Balibar, 1968). İnsan emek gücünün, bütün kapitalist oyuncular tarafından olduğu gibi bizzat emekçiler tarafından da mal"mış gibi" düşünülmesi de ideolojik (dilsel), tarihsel ve geçici bir durumdur. Yani bir kez daha söylemek gerekirse Marx'ta toplumun dilsel (ideolojik) kuruluşu fikri kapitalist ideolojik cemaatin sürekliliğinin değil, tam tersine değiştirilebilir olduğunun delilidir. *Bu saptama ise kendi dilselliğine de dışardanlaşabilerek anlayan bir insan-özneyi gerektirir*. Balibar'ın Avrupa tarihinde insan emek gücünün mal gibi düşünülmesinin somut-maddi tarihsel koşullarını incelediği bir çalışmasından yola çıkarsak (Balibar, 1974), üretim araçlarından kitlesel olarak mahrum kalan serflere kendi emek güçlerini emek piyasasında alınıp satılacak bir mal olarak düşünmek-

ten başka bir "dilsel-ideolojik" seçenek tanımayan geniş ölçekli kapitalist üretim örgütlenmesine geçişin aynı zamanda ideolojik-dilsel bir hareket de olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda emek-değer yasası nesnel değil, yanılsamalı bir dilsel ortak öznellikten (dilsel-ideolojik cemaatten) kaynaklanan, sanki nesnelmiş gibi gördüğümüz bir toplumsal kurma, bir "mış gibi" gerçeklik, bir "oyun"dur; dilsellikle kurulmuş bir *oyun-gerçeklik*'tir. Elbette Marx'ın söylediği tam olarak bu değildi; ama gene de Marx'ın 19. yüzyıl gibi erken bir dönemde bütün bunları söylemediği de iddia edilemez.

Belki günümüzün ekonomi-politiğinin kapitalizmde geçerli yasaları, geçmiş gelecek iktisadi olayları vs. matematiksel denklemlerle ifade etmesine bakarak burada ideolojik-dilsel bir oyun-gerçeklik değil, matematiksel olarak da ifade edilebilen doğal-nesnel bir süreç olduğunu düşünenler olabilir. Onlara tarihin en büyük matematikçilerinden bazılarının kumarbazlar arasından çıktığını hatırlatmak isterim. Nitekim günümüz iktisadının en gözde matematiğinin "oyunların matematik teorisi" olması bize çok şey ifade eder; oyunlar çok ciddi bir ihtimaliyet ve enformasyon hesabını mümkün ve zorunlu kılar; kapitalist oyun-gerçeklik de öyle. Bu yüzden kapitalist toplumsal gerçekliği matematiksel-doğal-nesnel yasalar çerçevesinde görerek bu gerçekliğin ortak öznel (dilsel), kurmaca, ideolojik, oyun, "mış gibi" (tarihsel ve geçici) niteliğini araştırmayan pozitivist ekonomi-politik *bilimi* aynı zamanda kapitalizmin doğal-nesnel ebediyetini vurgulayarak ideolojik meşrulaştırılmasına da hizmet etmektedir. Marx'ın bu pozitivizm (ve klasik anlamda Aydınlanmacılık) eleştirisi önemli bir kırılma noktasıdır. Çünkü pozitivist yöntem, öznelliğin yanılsamalarından korktuğu oranda bunları araştırma dışı bırakır (Mannheim, 1929). Oysa kapitalist gerçeklik dilsel-ortak-öznel yanılsamadan (ideolojiden) bağımsız bir nesnel gerçeklik değildir.

Öte yandan insanların, emek gücünü "ücretli emek", kapitalist tarzda örgütlenmiş emek gücünün ürününü "mal", üretim araçlarını "sermaye" gibi kavramlarla düşünerek kurdukları üretim örgütlenmesiyle oluşan oyun-gerçeklik (kapitalizm), *tarihsel a priorilerin* bilinmez bir Foucaultcu yapı değişikliğinin veya geleneğin Gadamerci bir dilde cisimleşmesinin veya Heideggerci varlığın bir yönüyle gizini örterken kendini ifşa etmesinin sonucu olarak da ortaya çıkmış değildir. Kapitalizm, yaşamak için üretimin toplumsal olarak örgütlenmesinin pratik-somut-maddi koşullarıyla karşı karşıya kalan insan topluluğunun çözüm olarak ortaya koyduğu, "oyun" benzeri bir yapılanmadır. Yani Marx toplumsal oyun-gerçekliği büsbütün kendi içine kapalı bir yapılanma olarak görmez; oyunun, kendini de içinde

barındıran dışıyla (doğayla, evrenle) diyalektik olarak temas ettiği gerçeklik alanını da düşünür. Gadamer'in "oyun" anlayışında hem yaklaştığı hem de inanılmaz bir şekilde görmezden geldiği bir noktaya işaret eder: "Nesnel doğa yasaları" değiştirilemez ama bu dilsel *oyun* bozulabilir, kuralları değiştirilebilir. Bu saptama Marx'taki iradi-devrimci-akılcı-Aydınlanmacı öğeye ve *birey-özne* kavramına göndermede bulunur. Bununla birlikte Marx'ta elbette bu iradi anlayışı dengeleyen ikinci bir anlayış daha vardır; toplumsal yapılar teorisi. Her ne kadar insan toplumsal örgütlenmesinin oyun karakteri ideolojik, tarihsel ve geçiciyse de, geçmişin ilişkilerinin cisimleşmesi olan bu ideolojik örgütlenme, gerçeklik olarak yapılaşmış halde vardır ve somut-maddi koşullar, yani *dilsel paradigmatik bir kopuş* veya *yapıbozumu* değil, özellikle üretim araçlarının, yani *mühendisliğin* toplumsal oyunun dışıyla (evrenle) temasından kaynaklanan "görece bağımsız", yani kapitalist oyun tarafından tam olarak kontrol edilemez gelişmesi zorlamadıkça kolay kolay değiştirilemez (Marx, 1859). (Mühendislik basitçe bir işkolu olmayıp bu yazı çerçevesinde ele alamayacağımız bir düzeyde yaşamın esasına ilişkin termodinamik bir ilkedir).

Marx'ın söylemek istediğini basitçe şöyle yorumlayabiliriz belki: Kapitalist oyun-gerçeklik geniş ölçüde kendi hakikatini belirleyen kapalı dilsel-ideolojik dünyasını kurmuşsa da, bu oyunun değdiği, temas ettiği, hatta aslında içinde yer aldığı bir başka gerçeklik daha vardır; evren. İnsan türünün bütün olarak evrende varkalma mücadelesi esas bu alandaki ve bu alanın icaplarına uygun olan –toplumsal oyun dışı– anlama tarzlarına; yani teorik anlama ve mühendisliğe bağlıdır. Gerek akademikleşmiş bilimin gerekse endüstrileşmiş mühendisliğin geniş ölçüde insanlar arasındaki dilsel-toplumsal oyun tarafından belirlendiği de doğrudur. Ama ne olursa olsun bunlar *kendileri olarak* insanı şempanzeden ayıran esas özelliklerdir ve kendi görece özerk (oyun tarafından dikte edilemez) dinamiklerine sahiptirler. Kant'ın terimleriyle konuşursak "pratik (toplumsal) akıl", "saf (teorik) aklı" tutsak almışsa da onu büsbütün belirleyemez, tüketemez. Teorik (dışardan; oyunun dışından) anlama, dilsel-toplumsal ve oyunla sınırlanmış içerden anlamayı daima aşacaktır. Bu yüzden kapitalizmin sonunu hazırlayacak iki güç vardır; üretim araçlarının (mühendisliğin) gelişmesi ve teorik olarak anlayan birey-özneler. Toplumsal (kapitalist) gerçeklikte oyuncuların oyunu oynamadığı, Gadamer'in oyun anlayışının terimleriyle nesnel bir işleyiş olarak kapitalist oyun-gerçekliğin oyuncuları oynadığı doğrudur; ama oyuncular da öznellikleri nesnel oyunla büsbütün belirlenmiş taşıyıcılardan ibaret değildir; bunlar aynı zamanda teorik olarak da anlayabilen bi-

rey-öznelerdir. Bu oyunun tüm dünyadaki mağdur oyuncu-özneleri, oyunun kurallarını değiştirmek üzere birleşebilir; dahası birleşmelidir. Dolayısıyla evrensel işçi sınıfını bir araya getirebilecek güç ne dildir, ne millettir, ne dindir, ne gelenektir, ne de ortak tarihtir. Sınıf bilincidir; anlamadır. Bu nedenle işçi sınıfı sosyolojik bir veri de değildir; anlayarak bir araya gelen birey-öznelerin oluşturduğu (veya bir türlü oluşturamadığı) bir topluluktur. Bir imkân olarak işçi sınıfı (eğer anlayarak kendini oluşturabilirse) cemaat de olmayacaktır. Her neyse, belki de Marx biz *homo sapiensler* konusunda yanılmıştı.

Böylece Marx, 20. yüzyılın *dil fetişizmini* (tüm-söylemciliğini) en az iki bakımdan aşar; toplumun ideolojik (dilsel, söylemsel) kuruluşu bu gezegen üstündeki insan topluluklarının örgütlenmiş bir şekilde üretim yapmak zorunda olmasının koşullarından biridir; örgütlenmek için yanılsamalı (ideolojik, dilsel) bir ortak öznel gerçeklik (oyun) kurmak gerekir. Oysaki 20. yüzyıl dil akımları dilsel oyunun maddi temeline (üretime) işaret eden bu açıklamadan mahrumdur; onlar dilsel oyunla tüketilmişlerdir. Burada toplum neredeyse tamamen dilsel, söylemsel, ideolojik bir çerçevede ele alınır. İkinci olarak, Marx'tan yola çıkarsak toplumsal oyun-gerçeklik, özneler bu oyunu taşıdığı sürece nesnel"miş gibi" işler. Ancak, bir kez bu durum saptandığına göre oyunun (ideolojik-dilsel gerçekliğin) kuralları değiştirilebilir; hatta oyun (ideolojik gerçeklik) tamamen aşılarak akılcı bir işbirliği toplumu bile kurulabilir. Bu saptama, gündelik insan anlaması her ne kadar geniş ölçüde oyun-dil-yapı tarafından belirlenmiş de olsa, Marx'ın dili, yapıyı, geleneği, oyunu, ideolojiyi vs. aşkın bir teorik anlamaya (açıklamaya) imkân tanıdığını da gösterir. Bu imkân 20. yüzyılın üstünü çizmeye çalıştığı, anlayan evrensel-birey-öznedir.

Yine bu bağlamda Foucault'da bir tür *söylem fetişizminin* var olduğundan söz edilebilir. Foucault, delilik üzerine söylemin ortaya koyduğu akademik bilginin (Aydınlanmacı bir söylem olarak psikiyatrinin) deliliği "semptom" , "sendrom" gibi kategorilerle sanki nesnel bir gerçeklikmiş gibi düzenleyen *bilimsel* söyleminin hiçbir nesnel dayanağı olmayan bir İktidar-Güç söylemi olduğunu; yani eskitilmek istenen terimiyle ideolojik bir düzenleme olduğunu ileri sürmüştü. Ama psikiyatrinin *bilimsel* söyleminin egemen Aydınlanmacı Aklın, akıl ve akıldışı karşıtlığını düzenleyen söyleminden aldığı kategorileri sorgulamaksızın doğrulayan ve meşrulaştıran bir totolojiden ibaret olduğunu ortaya koyarken, farkında olmadan, tam da karşıtı olduğu Aydınlanmanın putkırıcı ruhuna uygun bir saptama yapmıştı (Foucault, 1961). Ne var ki Foucaultcu yaklaşım, Marx'ın yerleşik kapi-

talist ideolojik-dilsel kategorileri (mal, sermaye, vs.) sorgulamadan alıp ebedileştirerek totolojik olarak doğrulayan ve kendini bilimsel bir disiplin olarak sunan ekonomi-politik karşısındaki eleştirel tavrını ve bu bilimin ideolojikliğini göstermesini kısmen taklit etmekle birlikte, iki nedenle ondan kökten bir biçimde farklıdır. İlk olarak Foucaultcu yaklaşım bir anlamda İktidar-Güç'ün söylemsel meşruiyet bakımından ileri sürdüğü totolojik nesnel (bilimsel) hakikat iddiası karşısında aydınlanmacı-nihilist-putkırıcı bir tavır almakla birlikte, her türlü hakikat arayışını, Foucault'dan başka hiç kimsenin bir türlü göremediği *tarihsel a priorilere* göreli kılmak suretiyle (Foucault, 1966) beyhude bir çaba olarak belirleyen yeni bir tür *nesnelci sofizm* olarak da okunabileceğine göre, aslında yeryüzünün düzenini olduğu gibi bırakır. Hakikat yoksa ve sadece söylem (laf) varsa, bütün İktidar-Güç'ler eşit ölçüde meşru değildir; o halde her İktidar-Güç eşit olarak meşrudur. Hiçbir pratik meşru değildir; o halde her pratik meşrudur. Hakikat yoksa meşruiyet de yoktur; o halde sadece İktidar-Güç vardır.

Bu eleştiriyi biraz daha açıklamaktan yarar umuyorum. Platon'un *Theaitetos* diyaloğunda, Sokrates'in Protagoras'a karşı ileri sürdüğüne benzer bir şekilde şu sorulabilir: "Eğer herhangi bir hakikat söz konusu değilse ve herşey *tarihsel a priorilere* göreli nesnelci söylemden ibaretse Foucault, kitaplarındaki nesnelci söylemle bize laftan başka neyi öğretmiş olduğunu iddia edebilir? O halde kitaplarını satarak kazandığı para, ün ve entelektüel İktidar-Gücü neyin karşılığında elde etmiştir; nesnelci boş lafın karşılığında mı yoksa?" Hangi perspektifte ortaya çıkarsa çıksın, Batı felsefesinde ilk örneğini öznelci antik sofizmin verdiği *epistemolojik göreliliğin* çıkmazı kendi üzerine katlandığında belirir; Foucault'un daima kaçındığı bir kendi üzerine katlanmadır bu. Foucault'un kendininkinden başka bütün söylemleri *tarihsel a priorilere* görelileştirirken, kendine bu saptamayı yapma imkânını veren zemini (tarihsel a prioriyi) tartışmamış olması, onun –hiç olmazsa yönteme dayalı bir hakikat noktası arayan– Diltheyci tarihselcilikten bile geri bir *nesnelci*-tarihselci-göreci noktaya düştüğünü göstermez mi? Foucault da tarihsel bir aprioriden konuşuyorsa onun *nesnelci* söylemi de diğer nesnelci söylemler kadar hakikatten yoksundur; o halde Foucault'ya bakarak iddialarının doğruluğunu kabul edemeyiz. Yok, eğer kendisi bir tarihsel apriori içinden konuşmuyorsa, tarihsel a priorilere dayanmayan söylemler de var demektir; o halde Foucault'nun tezi gene yanlıştır. Sokrates'in sofizm eleştirisinden yola çıkarak her türlü epistemolojik göreceliliğe yayılabilecek bu eleştiri tarzı Foucault'nun en zayıf tarafını ortaya çıkarır. Nitekim bizzat Gadamer'in Dilthey'ın tarihselciliğine yönelttiği eleştirinin

ilkesi de aynıdır (Gadamer, 1960). Kaldı ki Foucaultcu nesnelci sofizm de antik öznelci sofizm gibi İktidar-Güç söyleminin meşrulaştırıcı nesnel hakikat maskesini düşürüp tüm bilgi alanlarını eşit olarak geçersizleştirerek belli belirsiz bir şekilde muhalefete göz kırparken –paradoksal bir şekilde belki güç kullanmayı hedefleyenler hariç– her türlü muhalefeti de imkân dışı ve dünyayı olduğu gibi bırakıverir. Böylece İktidar-Güce dayanan dünya eleştirisi yok hükmündedir. Nitekim ağır Foucaultcu rüzgâr yaprak kıpırdatmamıştır.

Halbuki psikiyatriyi eleştirmek için Marx'tan hareket etmiş olsaydık, tarihin belli bir döneminde deliliğin "hastalık" olarak düşünülmesi (tıbbileştirilmesi) yoluyla kurulan toplumsal oyun-gerçekliği (yani teorik bir *bilim* değil, toplumsal bir *uygulama* olan psikiyatriyi) muğlak bir söylemsel İktidar-Güce bağlı olarak değil; ücretli emeğin geniş kapitalist örgütlenmelerine dayanarak üretim yapmak zorunda kalan bir insan topluluğunun, delilerin bu üretim örgütlenmelerine geçişte oluşturduğu somut soruna çözüm olarak bulduğu ideolojik, tarihsel ve geçici bir oyun-gerçeklik olarak okuyacaktık. Üretimin geniş ölçekli kapitalist toplumsal örgütlenmesi bakımından işlevsel olmayan insanlar *arıza* olarak belirginleşir, düşünülür. Kapitalist küçük hesap *kurnazlığını* (toplumsal zekâyı), Akıl'a bağlamak büyük bir teorik hata olmanın ötesinde kapitalizmin hak etmediği bir iltifattır da. Bu büyük çaplı üretim örgütlenmesinin temposu artık delilere, eski tip cemaatçilikte gözlendiği gibi "köyün delisi" tarzı bir yaşam şansını tanımadığında, işte o zaman deliliği toplumsal olarak "hastalık" şeklinde düşünme ve oyun-gerçekliğin bu alanını böylece (tıbbileştirip psikiyatrikleştirerek) kurma pratiği başlamış olur. Yani Marx'a göndermeleri olan bir açıklamada, söylemsel düzeyle bütünleşen somut-nesnel-toplumsal süreçler çok daha ön planda yer alır. Yeni bir söylem fetişizmiyle Foucault'nun ortaya koyduğu topsuz, tüfeksiz, parasız, ama sadece söylemsel İktidar-Gücün muğlaklığı, bildiğimiz tarihsel ve somut iktidarı; yani açıkça sermaye, devlet ve silahı örten bir söylemsel kumaştır; bunu görmedikleri takdirde entelektüellerin aptallığını gösterecek, kralın yeni giysisinin yapıldığı iplikten bu kez Foucault tarafından dokunmuş bir kumaş. Diğer yanda Foucault'nun elbette haklı yönleri de olan "artık yapacak bir şey yok" çığlığı tam tersine bir okumayla silahlı Güce dayanan bireysel veya cemaatçi terörizme belli bir meşruiyet hakkı yaratmaya açık olarak da yorumlanabilir; hakikat yoksa her şey yapılabilir. *Laissez faire, laissez passer.* Ama bu meşruiyetin aynı zamanda devletin de silahlı güce dayalı terörizmini meşru kıldığı unutulmamalıdır. Eğer bu ikinci tarz Foucault okumasında haklılık payı varsa, ol-

dukça kaba bir Nietzsche yorumuyla (tek hakikatin Güç olduğuna varan yorumla) karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. Nasıl iktisatçılar için Malın gerçekliğinin ötesinde bir hakikat yoksa, Foucault'da da söylemin fetiş gerçekliğinin ötesinde bir hakikat yoktur. Ya da vardır: Güç.

Şunu söylemek istiyorum: "İktidar-güç", "söylem", "Batı Aklı" gibi kavramların işin esasını kaydıran, bu dünyada açıkça olup biten vahşeti, yani kapitalizm ve ürünlerini görmemizi engelleyen bir yanı var. Oysa Foucault açısından gizemli bir söylem perdesiyle örtülen Nietzscheci Gücün peçesini Marx açmıştı; bu güç aslında insanların örgütlenerek yaptıkları toplumsal üretimin gücüdür. Ancak bu güç kapitalist toplumda sermaye (ölü emek), mal ve para şeklinde fetişleşerek insanlığın büyük bir çoğunluğunun üzerinde ezici, baskılayıcı bir güce dönüşür. Örgütlenmiş topluluğun (birliğin) ortak ideolojik dilsel fetişizmiyle kurulan kapitalist dilsel (ideolojik) *cemaat,* yanılsama yıkılarak özgür üreticilerin akılcı bir işbirliği toplumuna dönüştürülmedikçe birey üstündeki bu baskı da sürecektir.

Peki bu noktada Marx tarihin neresinden konuşmaktadır? İçinden mi dışından mı? Tarihin dışında bir nokta olmadığına göre, Marx'ın *dışardan* anlamasını mümkün kılan nedir? Marx bir yönüyle teorik bir bilim kurmaya çalışmıştı ve bence kısmen de olsa başarmıştı; yazının ikinci bölümünde ileri süreceğim teorik anlama tarzının Marx'tan gelen önemli yönleri vardır. Ama bilim bir mürşit değildir; bize ne yapmamız gerektiğini söyleyemez. Bu durumda Marx'ın çabaları teorik bir dışardan anlamayı da hesaba katan ama sonuçta tarihin içinde yer alan bir mücadelenin ifadesidir. Ama tarihin içinde olma, dilin, geleneğin, ideolojinin, söylemin ve önyargıların a priori *ufkunun* dışında bir konumun olmadığı anlamına gelir mi? İşte yukarda değindiğimiz varlığın *zaman* mı yoksa *oluş* mu olduğu tartışması burada büyük bir önem kazanır. Marx elbette tarihin dışında değildir, ama *geleneğin*, önyargının, düzenin, varlığın dışındadır ve *oluş* olarak tarihi mümkün kılan da böyle bir *dışarısıdır*; "yok"luktur, "hiç"liktir. Bu fikri anlamak için Marx'a göndermede bulunarak kurulan bazı kavramları hatırlamamız gerekir.

Gerek Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (Lukacs, 1923) gerekse Lenin'in *Ne Yapmalı?*'sında (Lenin, 1902) ortak bir tema ayırt edilir. Lukacs'ın "amprik-psikolojik bilinç" ve "atfedilen bilinç" kavramları arasında yaptığı ayrımla, Lenin'in "kendiliğinden bilinç" ve "dışardan-devrimci bilinç" kavramları arasında yaptığı ayrım benzer bir noktaya; yani kapitalizm *içindeki* işçilerin emek gücünün değerini yükseltmeye yönelik taleplerinin bu sistem (ideoloji) tarafından belirlendiğine işaret eder. Piyasada bir mal

olan emek gücünün değerini (ücretleri) yükseltmek, işçilerin kapitalist sistem (ideolojik oyun-gerçeklik) içinde kalan talebidir. Burada işçiler kendilerini kapitalisit ideolojik gerçekliğin diliyle (bu dilsel oyun-gerçekliğin içinde), yani emek gücü adı verilen malın sahibi olarak anlayabilmekte, emek gücünün bu dil (ideoloji) çerçevesinde anlaşılan mal niteliğini kökten tartışmamaktadır. Oysa "atfedilen bilinç" veya "devrimci bilinç" durumuyla kastedilen, kapitalist dilsel (ideolojik) ufkun eleştirel olarak aşılmasıdır. Emek gücünü niçin mal gibi, mal kavramıyla düşünelim, anlayalım? İşte anlamanın bu iki düzeyi (içerden; ideolojik ve dışardan; teorik) arasındaki ayrım öncü-devrimci-Parti kavramının meşruluk zeminidir. Ancak bu Leninist kavram giderek temsilci parti anlayışıyla Stalinist bürokrasiye doğru evrilmiştir. Bu yöndeki ilk tezlerin proleter başkaldırının başarıya ulaşmak için kapitalist ideolojik-dilsel ufku aşan eleştirel bir *dışardan* açıklamayla (teoriyle) bütünleşmesi gerektiğini düşünen Marx'tan kaynaklandığı doğrudur. Ama kanımca gene de Marx'ın tutumu bu ikisinden de farklıydı. O kendini proletaryanın kurtarıcısı ve öncüsü olarak görmüyordu; tam tersine Marx'ı (ve insanlığı) zulümden kurtaracak olan proletaryaydı. Marx'ın yaptığı sadece kendi kurtarıcılarına *teorik* olarak yardım etmekti; kendisini ve insanlığı nasıl kurtarabileceklerinin yolunu göstermek ve entelektüel alanda bu mücadelenin bir ucundan tutmaktı. İşte bu, teori ile pratiğin buluşması olacaktı. Peki ama proletarya *neden* kurtaracaktı Marx'ı?

Acaba alabildiğine tutucu, burjuvazisi feodal değerlere teslim olmuş, "Alman ruhu" cemaatçiliğinin bireylerin üzerine bir karabasan gibi çöktüğü 19. yüzyıl Almanyası'nda Yahudi kökenli bir *filozof* (bir doktor, bir mühendis, bir bilimadamı değil bir *filozof*) olmak nasıl bir hayat tecrübesine denk düşer? Bu cemaatçilikte Alman akademik yaşamının oynadığı rolü düşünelim, Hegel'in felsefeyi Eski Yunan'dan "Alman milleti"ne ve yalnızca Alman milletine bahşedilmiş bir ayrıcalık olarak öven sözlerini hatırlayalım (Hegel, 1816-1824). Sonra bir de Fransız devriminin "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganını düşünelim. Marx açıkça uluslararası proletaryada, burjuvazinin milliyetçiliği ile yarım kalan Aydınlanma hareketinin tamamlayıcı gücünü; dil, din, sınır, millet, kültür ve sınıf ayrımlarının kalktığı bir dünyanın umudunu görüyordu. İşte Marx'a içinde yaşadığı tarihten toplumа dışardan bakabilme şansını veren böyle devrimci bir noktaydı; "yok"luktan kaynaklanan olumsuzlama gücü.

Şimdi onun Feuerbach üzerine 11. tezini hatırlayalım: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik şekillerde *yorumladılar* (*interpretirt*), onu *değiştirmek*

(*verandern*) lazım" (Marx, 1845). Bu satırlarda Marx'ın *yorumlamak* ve *değiştirmek* kelimelerini altını çizerek karşıtlık olarak koymuş olması ilginçtir. Şimdi bir de Gadamer'in yorumsamanın önüne koyduğu görevi hatırlayalım; bugün dilde varolan geleneğin içinde kalarak geçmişle (mirasla) *bozulmuş* veya *yitirilmiş* ahengi yeniden kurmak (Gadamer, 1959). Evet, bu anlamda yorumsama daima tarihsel bir *onarma* faaliyeti, geleneği, düzeni koruma faaliyeti olduğuna göre devrimciler (kopuşlar) olmasa yorumsamacılar işsiz kalırdı. Demek ki yorumsamacıların görmek istemediği, yorumsamayı mümkün kılan bir ikinci tarih vardır. İki tarihten birinin geleneğin, *öznelci nesnelciliğin* oyununun tarihi olduğunu düşünebiliriz. Burada gelenek işler, çalışır, sürer. Buradan (içerden) bakınca yalnızca varlık görünür. Ama bir tarih daha vardır; olumsuzlamanın, kopuşların, kesintilerin, devrimlerin, isyanların tarihi. Bu, varlığın sadece *zaman* olduğu tarih değildir artık; varlığın yokluğu da içererek *oluş* olduğu tarihtir.

Elbette her insan toplumsal değerlerin kendi sahip olduğu özellik ve becerileri değerli, böylece de kendisini güçlü kılacak şekilde düzenlenmiş olmasını ister. Ama sorumuz şudur; bir insanın özellik ve niteliklerini sergilemesine imkân verecek toplumsal değer düzenlenmesi ne ölçüde bütün diğer insanları da kapsayacak, onlara da imkân verecek şekilde olmalıdır? Marx'ın gençlik çalışması olan *1844 Elyazmaları*'na bakacak olursak onun proleter devrimden sadece kendisinin sahip olduğu özellikleri ön plana çıkarmasını beklemediğini; tam tersine Alman Yahudisi bir filozof olarak değil, bütün insanlıkla beraber kurtulmak istediğini görürüz. Bu, ezilenin projesidir. Peki bir de rektör Heidegger'in toplumsal değerlerin ne tipte bir yeniden düzenlenmesinden yana olabileceğine bakalım. Heidegger teoloji eğitimi almıştı, Almanca ve eski Yunanca biliyordu. Heidegger neyi savunur peki? Hakikat Almanca'da ve Eski Yunancada gizlidir; hakikati Eski Yunanca kelimeler söyler. En yüksek değerler bunlar olmalıdır. (Ama tabii ki Heidegger yanılmaktadır; hakikat eski Maya dilinin etimolojisinde gizlidir.) Peki Heidegger neyi bilmez? Bilimi ve mühendisliği; o halde en kötü şeyler bunlardır: "Şeytan icadı". Bilimin ve mühendisliğin değersiz ama Almanca ve Eski Yunancanın değerli olduğu bir dünyada Heidegger de en değerlidir, güçlüdür o halde. İşte Marx'la Heidegger arasındaki farklardan biri de buradadır; "var"lık ile "yok"luğun farkı gibi. Günümüzün "doğruluk endazesinden" nasibini almamış entelektüel efsanelerinin sürmesinde ve belli bir piyasa bulmasında en önemli faktör doğabilimi, insanbilimi ve felsefenin kendi içlerine kapalı akademik alanlara dönüştürülmesidir.

Kayraklar

Althusser, L. ve Balibar, E. (1968), *Lire le Capital*, 1. ve 2. cilt, Maspero, 1975.
Balibar, E. (1974), *Cinq Etudes du Materialisme Historique*, Maspero.
Demir, R.(1999), *Türk Aydınlanması ve Voltaire,* Doruk Yay., 1999.
Dilthey, W. (1883), "Tin Bilimlerine Giriş", çev. D. Özlem, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* içinde, s. 11-30, Paradigma Yay., 1999.
Dilthey, W. (1999 !), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri,* çev. D. Özlem, Paradigma Yay. (Derleme).
Engels, F. (1888), *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,* çev. C. Karakaya, Sosyal Yay.
Foucault, M. (1961), *L'Histoire de le Folie a l'Age Classique,* Plon, 1961.
—— (1966), *Les mots et les Choses,* Gallimard, 1966.
Gadamer, H.-G. (1953), "La Verite dans les Scienes Humaines" (Fransızca çeviri), *La Philosophie Hermeneutique,* PUF, 1966 içinde, s. 63-71.
—— (1959), "Du Cercle de la Comrehension" (Fransızca çeviri), *La Philosophie Hermeneutique,* PUF, 1996 içinde, s. 73- 83.
—— (1960), *Truth and Method* (İngilizce çeviri), Sheed and Ward, Londra, 2. basım, 1989.
—— (1961), "Le Problem de la Compehension de Soi" (Fransızca çeviri), *Language et Verite,* Gallimard, 1995 içinde, s. 131-145.
—— (1968), "Hermeneutique Classique et Philosophique" (Fransızca çeviri), *La Philosophie Hermeneutique,* PUF içinde, s. 85-118.
—— (1969), "La Sience du Monde de la Vie" (Fransızca çeviri), *Language et Verite,* Gallimard, 1995 içinde, s. 216-231.
—— (1970a), "Langage et Comprehension" (Fransızca çeviri), *Language et Verite,* Gallimard, 1995 içinde, s. 146-175.
—— (1970b), L'Histoire des Concepts Comme Philosophie (Fransızca çeviri), *Language et Verite,* Gallimard, 1995 içinde, s. 119-138.
—— (1971a), "L'inaptitude au Dialogue" (Fransızca çeviri), *Language et Verite,* Gallimard, 1995 içinde, s. 165-175.
—— (1971b), "Le Problem Ontologique de le Valeur" (Fransızca çeviri), *Language et Verite,* Gallimard, 1995 içinde, s. 199-215.
—— (1972-74), "L'Hermeneutique Comme Philosophie Pratique", *Language et Verite,* Gallimard, 1995 içinde, s. 232-253.
—— (1973-1990), "Autopresentation" (Fransızca çeviri), *La Philosophie Hermeneutique,* PUF, 1996 içinde, s. 11-62.
—— (1985), "Les Limites du Langage" (Fransızca çeviri), *La Philosophie Hermeneutique,* PUF, 1996 içinde, s. 169-174.
——(1993) ; L'Europe et L' oikoumene. (Fransızca çeviri). La Philosophie Hermeneutique. PUF. 1966 içinde s.221-244.
Hamilton, P. (1996), *Historicism,* The New Critical Idiom, 1996.
Heidegger, M. (1927), *Etre et Temps* (Fransızca çeviri), Gallimard, 1992.
—— (1947), *Lettre Sur L'humanisme* (Fransızca çeviri), Aubier, 1957.
—— (1949), "Le Mot de Nietzsche 'Dieu est mort' " (Fransızca çeviri), *'Chemins qui ne menent nulle part'*, Gallimard, 1997 içinde, s. 253-322.
—— (1954 a), "Depassemant de le Metaphysique" (Fransızca çeviri), *Essais et Conferences*, Gallimard, 1999 içinde, s. 80-115.
——-(1954 b), "Qui est Le Zarathoustra de Nietzsche?" (Fransızca çeviri), *Essais et Conferen-*

ces, Gallimard, 1999 içinde, s. 116-145.
—— (1954 c), *Tekniğe Yönelik Soru,* çev. D. Özlem, AFA Yay., 1997.
Hegel, G. W. (1807), *Tinin Görüngübilimi,* çev. A. Yardımlı, İdea, 1986.
—— (1976 !), *Bütün Yapıtları* (Seçmeler), çev. H. Demirhan, Onur Yay., 1976 (Derleme).
—— (1816-1824), *Leçons Sur L'histoire de la Philosophie,* (Fransızca çeviri), Gallimard, 1970.
Husserl, E. (1907), *The Idea of Phenomenology* (İngilizce çeviri), The Hague: Nijhoff, 1964.
Lacan, J. (1971), *Fallus'un Anlamı,* çev. S. M. Tura, AFA, 1994.
Lenin, V. I. (1902), *Que Faire?* (Fransızca çeviri), Sociales, 1977.
Lowy, M. (1976), *Pour Une Sociologie des Entellectuels Revolutionnaires - L'Evolution Politique de Lukacs 1908- 1929,* PUF, 1976.
—— (1985), *Paysages de la Verite,* Anthropos, 1985.
Lukacs, G. (1923), *L'Histoire et Concience de Classe* (Fransızca çeviri), de Minuit, 1960.
Kojeve, A. (1947), *Hegel Felsesine Giriş,* çev. S. Hilav, YKY, 2000.
Marx, K. (1845), "Theses on Feuerbach" (İngilizce çeviri), *Collected Works,* c. 5, Progress Publishers, 1976.
Marx, K. (1859), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* çev. S. Belli, Sol Yay., 1979.
—— (1867), *Le Capital* (Fransızca çeviri), Sociales, 1. cilt, 1976.
Marx, K. ve Engels, F. (1845-1846), "The German Ideology" (İngilizce çeviri), *Collected Works,* c. 5, Progress Publishers, 1976.
Mannheim, K. (1929), *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sosiology of Knowledge* (İngilizce çeviri), Harvest Books, 1936.
Mengüşoğlu, T. (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann,* Edebiyat Fak. Mat., İstanbul.
Öcalan, A. (2000a), *Tarih Günümüzde Gizli ve Biz Tarihin Başlangıcında Gizliyiz,* Aram Yay., 2000.
—— (2000b), *Gerçeğin Dili ve Eylemi,* Aram Yay., 2000.
Özlem, D. (1998), *Tarih Felsefesi,* Dokuz Eylül Yay.
—— (2000), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* İnkılap.
Penrose, R.(1998), *Büyük, Küçük ve İnsan Zihni,* çev. C. Türkman, Sarmal Yay., 1998.
Pöggeler, O. (1969), "Heidegger, Bugün", çev. D. Özlem, *Heidegger Üzerine İki Yazı,* D. Gündoğan Yay., 1994 içinde, s. 9-84.
Riceaur, P. (1965), *De L'Interpretation: essais sur Freud,* Seuil, 1965.
Roudinesco, E. (1993), *Jacques Lacan,* Fayard, 1993
Sartre, J. P. (1943), *L'Etre et le Neant,* Gallimard, 1992.
—— (1946), *Varoluşçuluk,* çev. A. Bezirci, Dönem Yay., 1964.
Sözer, Ö. (1977), *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı,* İ.Ü.E.F. Yay., 1977.
Tura, S. M. (1986), "Organo-dinamik Teorinin Epistemolojik Kritiği", İ.Ü.T.F. Psikiyatri Ana Bilim Dalı (Tıpta Uzmanlık Tezi).
—— (1996), *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz,* Ayrıntı, 2. basım.
—— (1999), "Bir Ses Gelseydi Eğer", *Defter,* Kış 1999, s. 35.
Uygur, N. (1972), *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu,* Edebiyat Fak. Bas., İstanbul, 1972.

—

ORHAN VELI'DEN İSMET ÖZEL'E
BİR ERDEM OLARAK KEKEME BÜYÜK TÜRK ŞİİRİ

Enis Akın

1

> Gelecek hakkında kesin olarak söylenebilecek tek şey, geçmişteki teknolojik gelişmenin kestirilemez bir evresinde toplumumuzun, yürüdükçe kendisini aklayan bir makina haline gelmesiydi: Yaptığı ne ise kendi de o olan bir makina, fakat o olmayı sadece yeni bir şey yapmaya başlayıncaya kadar sürdüren ve o noktadan sonra bu sefer o yeni şeyi yapan bir makina.
>
> Brad Leithauser

Richard Rorty'e göre bir söz dağarcığının diğerine göre ancak daha uygun ya da daha yararlı olduğundan söz edilebilir; daha doğru veya daha gerçek olduğu iddia edilemez.[1] Rorty'nin toplum için hayati önem taşıdığını düşündüğü şair, gündelik hayatta kullanılmak üzere birbiriyle rekabete giren yeni "söz dağarcıkları"[2] önerme görevini yerine getirir.

> Bir şair olarak başarısızlığa uğramak bir kimsenin ... olsa olsa önceden yazılmış şiirler üzerinde zarif varyasyonlar yazması demektir. O nedenle, bir kimsenin neyse o olmasının nedenlerinin izlerini yuvasına kadar sürmesinin tek yolu, o kimsenin kendisinin nedenleri hakkında yeni bir dil içerisinde yeni bir öykü anlatmaktır.[3]

Rorty'nin Heidegger, Nietzsche, Freud, Foucault, özellikle de Davidson'dan yararlanarak oluşturduğu ve Nabokov ile Orwell örneklerinde test ettiği *liberal ironist* görüşe göre, "hakikat bulunmaktan ziyade yaratılır". Kelimelerin bir hakikate tekabül etmeleri gibi bir problem yoktur, zira ke-

1. Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* Ayrıntı Yay., 1. Basım, Aralık 1995.
2. "Söz dağarcığı" kavramı ile insanların konuşarak veya yazarak ifade edebileceklerinin zenginliği kastediliyor. "Şair söz dağarcıkları önerir" denince kastedilen, kelimeler önermeyi, yeni kullanışlar ve çağrışımlar yaratmayı dışlamadan ama bundan öte, hakikatin tamamen yeni bir algılanışını sağlamak üzere dilin dağıtılıp baştan kurulmasıdır.
3. Rorty, *a.g.y.*, s. 57.

limeleri anlatmak için kelimelerden başka aracımız yoktur. Hakikat konuştuğumuz dilin içinde yaratılır. Rorty'nin ortaya koyduğu görüşlere göre dışarda bir hakikat tanımlayan gerek maddeci, gerekse idealist felsefecilerin böyle bir *temsil sorunsalı* içinde görülmeleri gerekir ve çağı kavrayabilecek felsefeler *anti-temsilci* olmak durumundadır. Rorty'nin ifadeleri, bu yazıda beni en çok şiirin işlevi açısından ilgilendiriyor.

İyi bir şiir yazarı, varolan ile henüz varolmayan arasındaki muğlak bölgede yatan, henüz hakikatleşmemiş ve insanların henüz ifade edemedikleri, ama eksikliğini hissettikleri bir *hakikatı* ifade ederek var kılar ve dolayısıyla insanlara kullanışlı söz dağarcığı önerilerinde bulunur. Şiir yazarı eskimiş paradigmaları, söz dağarcıklarını, doğruları, hakikatleri yeniden üreterek, "eski öyküler üzerinde zarif varyasyonlar" yazarak bugünü yakalayan şiirler yazma olanağını yitirir.

Elbette hiçbir şiir yazarı "ben gerçekliği açıklayacağım" diye çıkmaz yola, ama "karın ağrısı" onu oraya vardırır. Adını koyamadığı bir tutku, belki yetiştiremediği bir cevap, çocukluğuyla ilgili bir takıntı, dilinin ucuna gelmiş ama henüz söylenmemiş bir söz, bu yazıda kullanacağımız anlamıyla bir *kekemelik* kendini yazdırır. Henüz ifade edilmemişi ifade etmek, hayat karşısında kekeme kalan insanların iyi yaptığı bir iştir. Ve iyi şiir yazarı kekemeliğini yazar, yeniden, kendine ait kılana kadar, kıvranması bitene kadar yazar. Kendisine kolay geleni değil *zor şiiri* yazar. Bunu iyi yaptığı ölçüde bir yerde bir kulakta bir iz bırakabilir, bir büyüyü bozabilir, çölde karşılaşılmış bir vaha etkisi yaratabilir.

Ama bu istemekle olacak iş değildir, dil sürçmelerinin, kekemeliklerin, kıvranmaların, *hayatın indirgenmek istendiği kusursuzluğu*[4] delip geçen raslantıların faydalarını azımsamamak gerekir. Freud'un belirttiği gibi, "tesadüfün kaderimizi belirlemeye değer olduğunu kabul etmek" gerekir.[5] Şiir de böyle işler. Vahayı bulursa biri, yola biraz daha devam etmek için güç kazanır; bir söz dağarcığı ve onun ürettiği hakikat gün gelir değişir.

> Şiir anlatılmaz bir şeyin anlatılmaya çabalanmasının sonunda … ortaya çıkar.[6]

4. Bu kavramı Baudrillard'dan alıyorum (Jean Baurillard, *Kusursuz Cinayet,* Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, Mayıs 1998, İst.). Baudrillard'a göre teknik, reklam, sanal gerçeklik, porno, vb. dünyayı sanallaştırarak mükemmelleştirmeye yeltenmektedir. Kendisi tehlikeli bir kusur olan insan bu mükemmellikte yaşayamaz, yokolur. Bu da bir cinayettir, kusursuzlaştırmanın işlediği bir cinayet.

5. Alıntılayan Richard Rorty, *a.g.y.,* s. 49.

6. İsmet Özel, *Şiir Kitabı,* Adam Yayıncılık, 1. Basım, Haziran 1982, s. 23.

Şiir, hayat ve söz arasındaki düellonun bazen yan ürünü bazen de katalizörüdür. Ama şiirin başarısı hep uçucudur, sonunda hep hayat kazanır. Onun için yeni şiirler, deneyci şiirler sürekli yazılır. Güneşin altında söylenecek sözler hiç bitmez.

2

Hakikat ancak kişi onu inşa ettiği sürece vardır.
Søren Kierkegaard

Bu yazıda kullanıldığı anlamıyla *kekemelik*, psikolojide Freud tarafından *parapraksi* veya freudiyen kayma kavramı altında ele alınan genel konuşma bozukluklarının bir parçasıdır. Dil sürçmeleri, istenmeden yapılan yanlışlıklar anlamına gelen parapraksi kelimesi, Yunanca *para-*, *yanında, üstünde, hatalı, yerine* anlamlarına gelen bir ön ek ile, *praxis* kelimelerinin birleştirilmesinden oluşur. Althusser'in ideolojiyle ilgili metinlerinde sıkça başvurduğu praksis kavramı, *alışkanlık ürünü* veya *yerleşik pratikler* anlamındadır. Dolayısıyla parapraksi, kelime kökeni itibariyle, sadece kişinin konuşmasındaki değil *davranışlarındaki* kaymaları da içeren bir anlama gelebilmektedir. Bu kavramın altında yer alan temel düşüncelerden biri, im (*sign*) ile imleyenin (*signifier*) ayrı olduğu düşüncesidir. Ancak bu ayrılık sayesindedir ki Freud, insan davranışını, kendinden önce yapılageldiği gibi evrensel, ahlaki, dini, hukuki, vb. kurallar çerçevesinde açıklamak yerine, genellemelerden bağımsız, tek tek kişilere özel açıklamanın yollarını açar.

Ayrıca, bu ayrılık kavramını kullanarak bu yazıda iddia etmek istediğimiz görüş, şairle şiiri arasındaki ve şairin şiiriyle yaşamı arasındaki ayrılığın bazen zıtlık sınırında yaşanmasıdır. İlerideki iddialarımızın omurgasını oluşturan bu zıtlığa göre hayat karşısındaki beceriksizliklerden çok iyi bir şiir çıkartılabilir.

Bildik anlamları tekrarlayan şiirler her zaman belirli bir güzellik duygusu yaratarak iletişim kanallarını büyük ölçüde işgal edecektir. "Hoş ama boş" şiirlerin çoğunlukta olması neredeyse bir zorunluluk. Bunları bir kenara bırakırsak, iki şey kastediyorum kekeme şiirden. Birincisi, bu yolu bilerek seçmiş şiir yazarlarının dili kasıtlı olarak deforme ederek, esneterek yazdıkları deneyci şiirlerdir. Kekeme şiir, zor şiirdir, şiir yazarının hayatından çıkarttığı bir sebepten yazılmış şiirdir. Kekeme şiirde "iyi şair" sayılmanın gereği olan "verili saygınlık kalıplarının"[7] kırılması gibi bir aykırılık söz

konusudur. İkincisi, hayattaki bir tutukluğu, bir sakatlığı, bir arızayı, bir "endişeyi"[8] aktarmak için kurulmuş şiirlerdir.

Kekeme şiir yazarı kendi hatalı pratiklerinden süzdüğü, henüz kimsenin söylemeye dili varmadığı şeyleri ifade eden ve kendinden sonrakilere bunları ifade edilebilir kılan insandır.

Reklamcılığın, tüccarlığın alıp başını gittiği, iletişimin her şeyi kusursuzlaştırmaya yeltendiği bir dünyada kekemeliğin bir erdem olduğunu iddia ediyorum. Dil sürçmeleri insanın en kişisel imzalarıdır. Hata yapan insanın durumu mükemmeliyetçiliğin gözlerinin içine fırlatılan sırıtkan bir bakış olarak beşeridir. Dil sürçmeleri, yanlış yerde kullanılan kelimeler, konuşurken yapılan hatalar susturmaya çalıştığımız bir benliğin sesi olarak psikanalistlerin üzerinde ilgiyle durduğuna değer[9]. Kusursuzlaştırma kompleksinin, tecimenliğin yok saydığı iç benliklerimizin tek dilidir o küçük yanlışlıklar.

Toplumun yaraladığı "tutunamayan" bireyin avuntusu mudur şiir? Burada kekeme şiir yazarının zayıf insan olup olmadığı sorusunu cevaplamalıyız. İletişimin aksadığı yerde insanın karanlık yanı konuşmaya başlar. İnsanın henüz ifade etmekte başarılı olamadığı duygu ve düşüncelerini aradığı yerdir şiir. Gadamer'e göre "sanat eserindeki tecrübe, tüm tecrübenin modelidir".[10] Bu yazının kekeme şiir eşittir iyi şiir gibi bir iddiası yok, ama iletişim kopukluğunun, şiir yazarını henüz söylenmemiş sözleri konuşmaya ve bunun sonucu iyi şiirler yazmaya zorladığı gibi bir iddiası var.

Çok bilinen bir söz vardır: *İyi duygularla iyi şiir yazılmaz.* Şiir, duygululuktan fazla bir şeydir. Yalnızlıktan söz etmek iyi şiir yapmaya yetmez, yeni bir yalnızlık, yeni bir hakikat yaratmak gerekir.

7. "Verili saygınlık kalıpları" ile, edebiyat ailesinin (dizgesinin) içine girmek için girilen bütün davranış kalıplarını kastediyorum. Bütün şiir yarışmalarına, imza günlerine katılmak, "edebi büyüklere" yaranma amacıyla övgüler düzmek, kısacası mevcut mekanizmaya başeğmek için girilen bütün davranışlar bunun içindedir. "Genç şair" nitelemesi yaşla ilgili bir niteleme olmayıp henüz "mekanizmaya" kabul edilmemiş şairleri kastetmek için kullanılır.

8. "Endişe" kelimesini bu yazıda, psikanalizdeki *anksiyete* karşılığı olarak kullanıyorum. Anksiyeteyi sözlükler endişe, merak ve kaygı; iç sıkıntısı bunaltı; şiddetli istek olarak karşılıyor. Psikanalizde başvurulduğu anlamıyla anksiyete, korku ve algıların anormal ve abartılı bir durumunu ifade ediyor. Anlama duygusundaki abartı, tehtidin gerçekçiliğine ve doğasına ilişkin veya kişinin bunlarla başa çıkma kapasitesindeki şüphelere ilişkin olabilir.

9. Sigmund Freud, *Psychopathology of Every Day Life,* 1901, Bölüm 5, "Slips of The Tongue".

10. Aktaran Alan Megill, *Prophets of Extremity, Nietzche, Heidegger, Foucault, Derrida,* University of California Press, 1985, s. 22.

Kelime kendisinden çıkar ve biz de kendimizdeki kelimeden çıkarız.[11]

Kekeme şiir yazarları deneycidirler. İstekleri salt biçim olarak yeni bir şeyler yapmış olmak için deney yapmak değil, şiiri salt tekniğin ötesinde, hayatın ifade edilmemiş alanlarına yaymak ve hayatı önerdikleri yeni dilin olanaklarıyla bir daha göstermektir. Yeniyi ancak böyle ifade edebilecekleri için şiirde deneylere girişirler. Türk Şiirinde bunun örnekleri çoktur.

3

> Doğal dünyada kusursuzluk söz konusu olamaz ve özellikle de insanoğlu tehlikeli bir kusurdur.
>
> Jean Baudrillard

1940'larda *Garip Şiiri* ortaya çıktı. Genç cumhuriyete ve onunla birlikte gelen çağdaşlaşmacılığa inanmış şiir yazarları kendilerinden önce yazılan şiiri sahneden alaşağı ettiler. Şiire "nasır"ı sokmakla bir yıkımı başlatan Orhan Veli, "Kapalı Çarşı" isimli şiirle kendinden sonra yazılacak bir şiirin temellerini de attı.

1960'larda politik durumun önemi büyüktü. Bu dönemde şiire başlayan sosyalizm sempatizanı şairler *40 Kuşağı* olarak adlandırıldılar. 40 Kuşağı bilindiği gibi 1940'larda değil 1960'larda ortaya çıktı ve Akif Kurtuluş'un deyişiyle 1960'ların düşüğü oldu. Bu şairler politik açıdan doğru şiiri yazmaya çalışırlarken, şiire Toplumcu Gerçekçilik düşüncesini getirdiler. Onlara göre sanat toplum içindi ve umut, kavga/sevda, halk, devrim, ekmek ve gül gibi insanların hayatı üzerinde hak iddia eden kavramları hemen her şiirde dile getirmek adeta bir görevdi. 40 Kuşağı şairlerinin şiirleri çağa ait olamadı ve genç şairleri etkileyemeden unutuldular.

1950'lerin sonlarından 1980'lere kadar Türk Şiirine yanlış bir isimlendirmeyle *İkinci Yeni*[12] olarak geçen bir şiir olgusu hâkim oldu. Her biri

11. İsmet Özel, *a.g.y.,* s. 46. "Bir anlamda kelime insandır ve insanın içine, dışına ve bütün yönlere genişlemesidir", s. 44.

12. Birçok itiraz yapılabilir; neden Birinci Yeni değil, yahut neden Birinci Yeni'den ayrı, onun çocuğu değil, vb. Zaten bu adlandırmadan rahatsız olan İkinci Yeni içinde anılan şairlerin çoğunun ayrı ayrı değerlendirmeyi talep etmesine rağmen, aralarındaki paralelliği ileride göreceğiz.

kendi ayrı tarzıyla ama ortak bir kanalda yazan Edip Cansever, Turgut Uyar, Ece Ayhan, Cemal Süreya, İlhan Berk, Sezai Karakoç, hatta yaş farkına rağmen onları uzaktan izleyen Behçet Necatigil bu yaklaşımın içinde sayılabilir. Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın *Çocuk ve Allah*'ından da destek alan bu şairler, yazdıkları aykırı şiirlerle kendileri kabul etmese de yeni bir okul oldular. Tökezleyerek de olsa ucundan endüstrileşmeye, şehirlileşmeye başlamış, ziyadesiyle endişeli, kişilik karmaşalı, soğuk savaşın orta yerinde bir yeni Türkiye onlara bol bol malzeme veriyordu. İkinci Yeni'nin o zamanlar kulağa atonal gelen –kimilerine göre kakafonik– sesleri, o günün psikolojisine saldırır gibi görünse de, burnu "Batı"ya sokulurken çuvallayan, tökezleyen, sendeleyen Türkiyeli insanın dağılan ve yeniden birleşen psikolojisinin hareketlerini büyük bir hassasiyetle takip ediyordu. Kulakları 40 Kuşağı'na alışmış bazı eleştirmenler bu yeni şiir okuluna çok saldırdılarsa da, yazdıkları şiir deneyciliğiyle zamana direnmiş ve genç bir şiir olarak bugüne kadar ayakta kalmayı başarmıştır.

Nazım Hikmet 1960'larda Türk Şiirinin kralıdır ama ileride daha detaylandırılacağı anlamda kekeme değildir, tereddütsüz, gür, ne söyleyeceğini bilen ve haklılığını bağıran bir sesi vardır. Nazım Hikmet kendisinden şüphe etmeyen, nerede nasıl davranacağını çok iyi bilen bir şiiri politik tavrının bir uzantısı saydı. Devrimci olmanın mısrayı kırmakla aynı şey olmadığını anlayamayan çoğu 40 Kuşağı şairi ona öyküdü, ama kahraman tek kişi olmalıydı, öyle de kaldı.

1980'li yıllarda politika sokaktan çekilince büyük bir yöneliş yaşandı sanata; onlarca şiir ödülü, yaygın olarak okunan gençlik ve sanat dergileri ortalığı doldurdu. Şiirin para ettiği inanışı ("beleşe şiir yok" kampanyası) ve medyatikleşmesi (kız kulesi işgali) ve basılı eserin kalitesini birinci derecede önemseme eğilimi (bu yıllardan önce *Gergedan* gibi dergiler düşünülemezdi) bu yıllarda ortaya çıktı. Artık işe sermaye el atmıştı, ama yine de çoğunlukla taklidi geçemeyen şiirler yazılıyordu. Cemal Süreya bu yıllarda "şiire yeni bir aşırılık gereklidir" derken bu durumu kastediyordu: 2000'lere geldiğimiz bugünlerde hâlâ "sağlam" bir şiir yazabilen şiir yazarlarının az olmasının sebebi İkinci Yeni'ye karşı duyulan anti-entelektüelist tepkinin negatif geri beslemesidir.[13]

13. *Halkın Dostları* Özel Sayısı, *Edebiyat Dostları* Aylık Kültür Sanat Dergisi, Sayı 7, Kasım 1987. Özellikle Cemal Süreya, İsmet Özel söyleşileri.

Yeni usta İsmet Özel'di. Ancak İsmet Özel'in politik köşe yazılarını, özellikle de Sivas olaylarından sonra yazdıklarını aydın çevreler onun şiirine veda öpücüğü kondurmak için kullandılar ve bu Türk Şiirine ikinci bir darbe oldu. Türk Şiiri varissiz kaldı.

Türkiye'de bugün "şair şaire karşı" savaşlarının en şiddetli geçtiği yerler olan antolojilere girmek/girememek her zaman bir kavga konusu oldu. Bugün bu savaşın adeta en iyileri, en deneycileri elemek üzere kurulmuş bir mekanizma olarak yürürlükte olduğunu anlamak için Yapı Kredi Yayınları'nın *Unutulmuş Şiirler Antolojisi*'ne bir göz atmak bile yeter. Sadece uzak bir mesafeden bakanlar bu çirkin savaşları, şiir okulları arasındaki çekişmeler olarak onurlandırabilir. Büyük balığın küçük balığı yuttuğu bir ortamda hayat karşısında kekeme olanların elenmeye dayanması zordur.

4

> Rüya her zaman, onun hakkında söyleyebileceklerimizden daha fazla, daha başka bir şeydir ve bu açıdan bizi hep kendimizle eşit olmadığımız gerçeğiyle yüzleştirir.
>
> Adam Phillips

Kekeme şiir, Cumhuriyet sonrası Türk Şiirinde çok kuvvetli ve deneyci bir yatakta aktı: Bütün Garipçiler, bütün İkinci Yeniciler, Behçet Necatigil, İsmet Özel...[14] Bildiğim kadarıyla bir tek Özdemir Asaf fizyolojik kekeme.

Kekeme Türk Şiirinin açılış kokteylini Orhan Veli, Melih Cevdet Anday ve Oktay Rıfat yapmışlardır. O günlerde yazdıkları tuhaf şiire Garip adı verildi, ki o günün koşulları göz önüne alındığında *absürd* olarak yorumlanması gerektiği halde, zamanın aydın çevrelerince genellikle *gariban* olarak yorumlanmıştır. Şiir yazanların tuhaf insanlar olduklarını bir kez

14. Başka birçok şiir ve şiir yazarını daha saymak mümkün, ama burada ne bu şairlerin bütün şiirlerini deneyselciliğin hanesine yazmak, ne de dışarıda bırakılan bütün şairleri gelenekçi olarak sıfatlandırmak istiyorum. Bir ayrıştırma çabası içinde her genellemenin muhakkak yaptığı hata payını kendime tanıyarak, Türk Şiirinin bugüne kadar üzerinde fazla durulmamış bir yanına vurgu yapmak istiyorum. Bazı şairler ve şiirler dışarıda kalabilir elbette ama örneğin özellikle 3-5 dizelik, çok kısa şiirleri deneyci şiirin dışında tutmayı tercih ettim, çünkü kanımca kısıtlı kelime ile yeni bir şey yazılamaz. "Bir elinde cımbız/Bir elinde ayna/Umurunda mı dünya" örneğindeki gibi, kısa şiir genellikle herkesin duymak istediği bildik hakikatleri bildik biçimlerle verir. Bu türdeki şiirleri deneyselci şairler de yazdılar.

daha dile getirmişler, yaptıkları aşırılıklarla bugün dahi pek çok aydının saygıya değer görmediği bir duruşu benimsemişlerdir.

Kekeme şiir yazanların önemli bir özelliği gür bir sese sahip olmayışları veya olmak istemeyişleridir. Onların öteki şairlerden farkı, dünyada varoluşlarının eğreti olması, buna rağmen uslu durmaya hevesli görünmemeleridir. Kekeme şiir yazanlar topluma uyum sorunları yaşayan, iletişim zorlukları içinde, gündelik hayattaki varlıkları görece az, çelimsiz isyankârlardır. *Oturaksız insan* olan kekeme şiir yazarı hayat içindeki varlığı ne kadar azsa hayatın yükünü omuzlarında o kadar ağır bir biçimde hisseder.

> Yahya Kemal eski şiir dilini yıktı, o dilin şiir için bir zincir olduğunu gösterdi; Nazım Hikmet vezni yıktı, vezinsiz de şiir olabileceğini, vezinsiz de ahenge erilebileceğini, veznin şiir için, ahenk için vazgeçilmez bir unsur değil, tam tersine hız kesen bir zincir olduğunu gösterdi... Orhan Veli çok daha ileri bir adım attı: şiirin kendine öz bir dili, bir vezni olmadığı gibi, kendine özgü konuları da olmayacağını gösterdi, ahengin, musıkinin de şiirden kaldırılabileceğini anlattı. (Nurullah Ataç 1950)[15]

Şiir sadece anlattıklarından ibaret değildir; dışarıda bırakmayı seçtikleri de şiirin içindedir. Anlatamaz insan bazen, bazen tutuktur, ne istediğini bilemez, endişelidir. Kekeme şiirin hayat karşısında nutku tutuktur. Şiirin anlatamamayı bile anlatabilecek kadar olanaklı bir iletişim aracı olduğunu bilenler, medyanın sanata en arka sayfalarda yer vermesine rağmen, şiirin reklamlarda bu kadar çok kullanılmasının boşuna olmadığını da bilirler.

> Bilmezdim şarkıların bu kadar güzel,
> Kelimelerinse kifayetsiz olduğunu
> ...
> Bir yer var, biliyorum;
> Her şeyi söylemek mümkün;
> Epiyce yaklaşmışım, duyuyorum;
> Anlatamıyorum.
>
> [Anlatamıyorum]

Kekeme şiir kelimelerden ziyade durumlarla yazılır, ama öte yandan yazıya dökebileceğimiz tek şey kelimelerdir. Kelimelerin aslında tek başlarına bir anlamı yok, ya da daha doğrusu *yeni* bir anlamı yok, olamaz; yeni anlamlar büyük şairlerin önerdikleri söz dağarcıklarıyla ortaya çıkar. Keke-

15. Ahmet Necdet, *Modern Türk Şiiri, Yönelimler, Tanıklıklar, Örnekler* içinde, Broy Yayınları, 1993.

me şiir yazanlar teatral bir tarzla yazdıklarıyla yeni durumlar yaratarak daha kullanışlı bir hakikat ifade ve inşa etmeye ve okuyanlarla bu yolla bir empati kurmakta başarı sağlamaya çalışırlar. Bazen bir şiir okunmaktan çok oynanabilir, kekeme şiirler böyledir. "Anlatamıyorum"un başlangıç dizeleri şöyle:

Ağlasam sesimi duyar mısınız,
Mısralarımda;
Dokunabilir misiniz,
Gözyaşlarıma, ellerinizle?

[Anlatamıyorum]

Orhan Veli, kendi dilini bağlar. Büyük bunalımın, İkinci Dünya Savaşının yaşandığı, ekmeğin karneyle satıldığı günlerde genç Türkiye için yeni olan bir duygunun, kendi diline mahkûm kalma duygusunun, en güzel örneğini "Bir de rakı şişesinde balık olsam" dizesiyle söyler. Dünya, üzerine ışık vuran bir rakı şişesinde göründüğü gibidir, eğridir, terstir. Terslik Orhan Veli'nin rakı şişesinde balık olamamasıyla vurgulanmaktadır. Bu dizeyle dünyadan, onun kirli işlerinden elini eteğini çekme isteğini yazan deniz âşığı Orhan Veli bu dünyada kendini yanlış bir yerde hissetmektedir. Çıplaktır, tek başınadır, insan ilişkileri, insanlar alkol aldıklarında olduğu kadar kolay sıcaklaşamamaktadır. Kimse gerçekten rakı şişesinde değildir. Dünyayı, insan ilişkilerini başaşağı çevirme isteğini mi yazıyor Orhan Veli? Buna tam bir cevap verilemez, ama şu söylenebilir: Orhan Veli'nin bulunduğu yer ile ilgili büyük bir sıkıntısı var. Rakı şişesinin dışı, olmak istenen yerin uzağındadır.

Orhan Veli kendini seçtiği dilin içine, rakı şişesinin dışına hapsetti:

Şiir yazıyorum
Şiir yazıp eskiler alıyorum
Eskiler verip musikiler alıyorum

Bir de rakı şişesinde balık olsam

[Eskiler Alıyorum]

Orhan Veli yazdıklarından çok yazamadığı şiirlerin şairidir. Onun sadece aruz veznini kullanmaktaki ustalığı bile yaşadığı çağda onu "iyi şair" yapmaya yetecekken, yeni kurulan cumhuriyetin değer yargılarını benimsiyor oluşu, aruz konusundaki gibi eski şiire ilişkin yeteneklerini bir kenara itmesiyle sonuçlanmış ve zamanın aydın çevrelerine çocuk oyuncağı gibi

görünen şiirler yazmış, hakettiği saygınlığı bir türlü görememiştir. Ancak o ve onun gibi şairlerin, kendilerine vaat edilen saygınlığı elinin tersiyle bir kenara itecek bir duruşu benimsemesi sayesindedir ki ondan sonraki şiir yazarları nefes alacak bir ortam bulabilmişlerdir. Belki Orhan Veli daha uzun yaşamış olsaydı, tarzı zaman içinde değişecek ve tek bir şiir akımının reçinesi içinde korunarak simgeleştirilmeye bu kadar uygun olmayacaktı.

Kekeme şiir yazarı gündelik hayatta, iş hayatında, insan ilişkilerinde bir tutukluk, bir tedirginlik, bir başarısızlık yaşar; tam da varoluşunun etkisi zayıf olduğu için varlığını çok ağır bir biçimde hisseder, bunun için de şiir yazar, bunu yazmaktan kaçamaz.

Ve ben bir roman kahramanı,
Ot yatağın içinde,
Başucumda zeytinyağı yakarak
Mevzuumu yaşamaya çalışıyordum

[Bir Roman Kahramanı]

5

> Belki de yok olmak yaşamsal bir işlevdir. Belki de böylece ölümsüz evrenin tehdidine, kesin gerçekliğin tehdidine canlı varlıklar, ölümcül varlıklar olarak tepki veriyor olabiliriz.
>
> Jean Baudrillard

Kekeme şiir yazanlar hazır cevap değildir.[16] Yetiştiremedikleri, yerinde ve zamanında akıllarına gelmeyen cevaplar şiirlere yansır. Konuşamamak, kekemelik nasıl iyi ifade edilir? Söz Behçet Necatigil'de:

Eli kolu bağlı ben, ağzı dili bağlı ben
Yaşa yorum
Sevin emi yorum

[Yorum Korkusu]

16. Hazır cevaplığıyla tanınan Ahmet Haşim'le ilgili bir öykü vardır. Bilindiği gibi üstad biraz kara kuru, kısa boylu, kısacası yakışıklı erkek tipine pek uymayan bir yapıdaymış. Bir gün bir davette hafif geçkin, ama gösterişli bir hanımın yanına gidip şöyle iltifat ettiği rivayet edilir: "Hanımefendi çok güzelsiniz", hanım karşısındakine bakar ve küçük görür bir edayla, "Ben sizin için aynı şeyi söyleyemeyeceğim," diye cevap verir. Ahmet Haşim cevabı yapıştırır: "Önemli değil hanımefendiciğim, siz de benim gibi yapın, yalan söyleyin."

Behçet Necatigil kelimeleri bö-le-rek bir dil yaratmıştır. Buruşmuş bir söz dağarcığı kurar.

Kirpi top in en gece
Var sa hi sar
Tellen diren sal telleri

[Gele Geçe]

Yeni cumhuriyetin sınırlı kaynakları Behçet Necatigil'e de iktidar ilişkilerinin daha kaba biçimlerini yaşatmış, bunlar da kekemeliğini beslemiş olsa gerek.

Ardında yiteceğin kapılarda eğilmeyi
–Ama düşün neler gider senden– Öğren!

[Öğreti]

Behçet Necatigil'in babası müftü, annesi baş imamın kızı, İstanbul'da yaşıyorlar, üvey annesiyle yaşadığı huzursuz bir çocukluktan sonra çalışma hayatını öğretmen olarak Anadolu'nun çeşitli yerlerinde dolaşarak geçiriyor. Şiirlerinde sürekli aksak bir ritm kullanırken sanki arada bir topalladığı izlenimi veriyor.

Edanın ne olduğunu bilen ozanlarımızdan biri de Behçet Necatigil'dir. Onun sanki takılarak yürüyen tutuk edasında, dertlerimiz, boğuntularımız dile gelir. Ondaki dar çevre açılmak isteğidir ve bize sonsuzu duyurur. (Oktay Rıfat 1973)[17]

Behçet Necatigil bağırmayan, sessiz sesiyle müzikteki uzun esler gibi bazen uzun uzun susar, susmasını bilir. Şiirlerini üzerinde uzun uzun düşünerek, esinle değil uzun çabalarla yazar.

Kopan çığlar altında kalanlar olduğu
Oysa görülüyordu.

Bir kadının ilerde
Bir şeyler hıçkırdığı;
Bir erkeğin, birine,
Görünmeyen birine bir şeyler seslendiği
Oysa görülüyordu.

Ama duyulmuyordu. – Ses!
Sanki ses olmayınca hiçbiri olmuyordu.

[Ses]

17. Ahmet Necdet, *a.g.e.*

Özür dileyen, utanan, susan, sustuklarından şiir yapan bir insanın güzel ifadesi: "Susmak kalemdir". Thomas Mann'ın söylediği gibi: "Konuşma uygarlığın kendisidir. Kelime, en sert kelime bile bir bağlantıyı sürdürür – yalıtan sessizliktir". Sessizlikten boğulan Behçet Necatigil şiir yazar.

Tükenirken bir çoğul az/da azar/da
Ümit sizsiniz, susmak —
Kurşun ve duvar
Susmak kalemdir.

[Çoğul]

Duvar, iletişim engellerinin toplu adı olarak sıkça görülür Behçet Necatigil'de:

Gider gelir görürüm
Evlerde ne/dense hep bu bölmeleri
Örülü duvarlar gibi gömülmüş gülmeleri

[Gülmeleri]

Mutluluğun önünde bir duvar vardır, ağlama duvarı, mezar taşı, musalla taşı. Behçet Necatigil şiiri duvarlardan çıkartır. İletişim kuramadıkça, gülemedikçe, konuşamadıkça, kekeledikçe şiire sarılır.

Ve eksilir bir koyun geceye davarlardan
Ve insanlar geçerler sağa sola bakınıp
Çok acele bir şeyi ölmeden bir kez daha
Sonra yalnızlıklarında otururlar yalarlar
Çok eski bir kemiği çıkarıp duvarlardan

[Kemik]

Kelimelerin yetmediği duygusunu Behçet Necatigil'in sık sık başvurduğu *boşlukları doldurunuz* tarzı bir imtihan dilinde de bulabiliriz: *Madem ... kadar üzgün var bir şey.* Ne kadar üzgün? Örneğin, *kar* kadar üzgün. Okuyana dolduracak boşluklar bırakarak endişesini ifade edemeyeceğini, ifade ederse somutlaşmanın onu içine iteceği anlamın dar kalacağını hissettirir; korkusunu kaçınır. Bıraktığı boşlukları okurun kendinden bir şeyler koyarak doldurmasını, şiiri yazmaya katılmasını ister.

Konuşmak katlanılması gereken bir rahatsızlıktır:

Bir yerde ne güzel bizden ötelerde
Rahat konuşuyoruz

[Kesik]

Kekeme şiir yazanlar verili saygınlık kalıplarını reddederek, genel geçer normlara göre "iyi şiir" yazarak değil, endişelerini ancak *zor bir şiir* yazarak dengeleyebilir. Aşağıdaki alıntıdaki gibi, "sonra kesilir sular". Kesinti ölüm anlamına geliyor olabilir. Behçet Necatigil ölüm endişesini sırtında bir bıçak gibi hisseder. Ölüme karşı en büyük savunma, zamanının belirsizliğidir; belirsizlik hayattır, belirsizlik var olmaktır.

Bir yerde bir şeyin bizden ötelerde
Olması rahatlık bir iki gider geliriz
Sonra kesilir sular
..
Bu gece mi öldü bu —
Ben caddeyi galiba bir şeyle karıştırıyorum
Bir yerde iyidir yanılmış olmak
[Kesik]

6

Gerçek, kafa karışıklığı ile değil daha çok hata ile ortaya çıkabilir.

Achilleus

Edip Cansever *Oteller Kenti*'yle aslında her yerin otel olduğunu bu dünyada kendini evinde hissetmediğini söyler. Otel sadece işlevlerine indirgenmiş, soğuk, ev olmayan bir evdir. Adressiz, komşusuz, eşyasız, sokaksızdır insan otellerde. Ancak bu bütün şeylerimizden arındığımız zaman kim kalır geriye bizden? Gerçek yüzümüz mü? Edip Cansever'in sorusu bu. Cevabını bilmiyorum. Ama bir karşı soru sorulabilir: *Olduğumuz şeyin bütün bu yapıştırmaların altında bir yerlerde gizli olması gerektiğini nereden biliyoruz?* Edip Cansever soğanı ortasında bir çekirdek bulmak için soyar, soyar ve elindeki soğan küçülüp içinden bir öz çıkmadıkça korkuya kapılır, üşür. Korkulası bir yalnızlığı yaşar.

Kurbağalara bakmaktan geliyorum, dedi Yakup
Bunu kendine üç kere söyledi
[Çağrılmayan Yakup]

"Çağrılmayan Yakup" ve "Ben Ruhi Bey Nasılım" gibi şiirlerde Edip

Cansever'in çizdiği yalnızlık mutlak bir yalnızlıktır. "Sen gittin beni yalnız bıraktın" türünde fetişleştirilmiş başkişilerin yokluğu değil, topluluğun tümden yokluğudur. Edip Cansever sürüsü tarafından terke uğramış bir birey olarak "bütün ilgiler sizin olsun" diyen, kapısı aylarca hiç çalınmayan, yıllarca yolda tanıdık kimseye rastlamayan bir bireyin *mutlak* yalnızlığını anlatır. Üstelik bu gerçeküstü toplumu o kadar inandırıcı bir biçimde ve hünerle çizer ki bununla kendi çevremiz arasında benzerlikler kurmadan edemeyiz. Bu kadar mutlak bir yalnızlığı hissedişi, belki fiziksel olarak yalnız olmayan, insanlara gerçekten inanan, dostluklara hayati önem veren birisinin düş kırıklığıdır.

Edip Cansever *Gül Dönüyor Avucumda*'daki söyleşilerde "biçimle ilgili özel bir çaba içinde olmadığını" söylüyor.[18] Kekeme şiir yazarı sağduyusunu kullanır, kalben bildiğini fikren bilmez, eğer bilirse yapamaz. Kekeme şiir yazanlar keşfedilmemiş topraklarda gezerken, öteki şairler için *şiir oturtmak* diye bir deyim uygun düşer.

(Cahit Sıtkı) 'Yaş otuz beş, yolun yarısı eder' deyip aslında baştan sona kadar, eskilerin, şiir oturtmak dedikleri şeyi yapmıştır. Benim için çok başarısız bir şiirdir o. Bugün artık öyle şiir yazılmıyor, daha doğrusu ben öyle yazmıyorum. ... Ben güzel şiir yazmak istemiyorum. ... Bizden önce güzel şiir yazmış çok şair vardı. ... tek güzelliklere yokum ben. ... Tek güzel şiirlerin dilden dile gezmesine, ezberlenmesine karşıyım.[19]

Bilmediği topraklarda gezmesi Edip Cansever'i örneğin yukarıdaki alıntının yapıldığı söyleşide Adnan Benk karşısında kekeme kılmaktadır. Edip Cansever'in *şiiri* belki tam tersine ne söylediğini çok biliyor, ama Edip Cansever'in *kendisi* kendi şiirinin ne işe yaradığını bilmiyor, bilmek istemiyor. Edip Cansever'in şiirlerindeki sıkıntıyı temel bir çizgi olarak saptayan Adnan Benk sorar: Ama bunun yararı ne? Bu ahlaklı mı? Nasıl bir insan olmak istiyorsun? Biçimle ilgili neyi değiştirmek istiyorsun? Hangi kalıpları kırmak istiyorsun? Edip Cansever bunları söylemez. Bu söyleşinin kendisi Edip Cansever için bir kekemelik örneği olarak okunabilir.

Edip Cansever, kendisine ya da başkasına önerebileceği bir amaç olmadığını en iyi sıkıntı ile ifade eder. Bir ölüm vardır evet, Edip Cansever bugün burada var oluşunun farkındadır, ama adına hayat denen, kendisine

18. Edip Cansever, *Gül Dönüyor Avucumda,* Adam Yayıncılık, 2. Basım, Ocak 1994, İstanbul, s. 99.

19. Edip Cansever, *a.g.y.,* s. 114.

ayrılmış bu sınırlı süreyle ne yapmalıdır? En küçük bir fikri yoktur. İçinde bulunduğu boşluk, anlamsızlık duygusunu cesaretle yazarken, Edip Cansever sadece kendi adına değil, endişeyle kıvranan bir toplum adına söz alır.

Bomboşuz, korkuyoruz da.. bunu anlatmak için şehirde bayram vardı
Öyküler vardı dergilerde, beyaz fareler, cansıkıntıları
Bir gün ki şehir yandı, şimdi hiçbir şey anlatılmasın
Artık hiçbir şey anlatılmasın
Denilsin, soğumuş ceylanların ateşten dilleri kaldı

[Gökanlam III]

Hayata bir anlam arayışı bütün İkinci Yenicilerin ortak endişesidir. Edip Cansever diğer İkinci Yenicilerle ortak bir yanları olmadığını söylerken biraz abartılı konuşmaktadır. Anlam arayışındaki beraberlik, imge seçimlerine kadar işlemiştir. Turgut Uyar "ben ne yapsam ne yapsam ne yapsam" diye yazarken Edip Cansever "olacak bir şey boşuna aranır, boşuna boşuna boşuna" der.

Bir paralel okuma daha yaparsak aradaki yakınlığı daha iyi göreceğiz. Turgut Uyar:

Ben koşarım aşağlara koşarım
Yıkanacak boğulacak su bulsam

[Bir Barbar Kendin Tartar Aşağlarda]

Edip Cansever:

Bir su arayışı bir bozgun… Biz buna her şey diyoruz

[Eski Bir Takvim I]

Çok farklı değil, değil mi? Hemen hemen aynı duyguyu anlatıyorlar, o da şu: Kekeme yaşayanlar kaçamaz kendisi için hazırlanmış tuzaklardan, pusulardan, kuyulardan, belediye otobüs şoförlerinin yarı tehditkâr "arkaya ilerleyelim beyler"[20] seslerinden; bir yaşantı olsun, bir insan sesi olsun, iyi veya kötü bir heyecan olsun diye bir şeylerin peşinde koşmaktan; kendi ruhlarının yarattığı bir akıntıya kapılmaktan; ve bunu şiire dökmekten. Kaçınamazlar.

20. Edip Cansever:
Bir otobüse bindiğim, biletçinin bilet bile kesmek istemediği ben
Kendimi koruyordum

[Çağrılmayan Yakup]

Edip Cansever'in birincil endişesi ölümle ilgili değildir. Onun daha çok amaçla ilgili bir endişesi vardır, hayat karşısında oyuncağıyla ne yapacağını bilmeyen bir çocuk gibidir. Bir anlam veya amaç iliştiremediği varlığı can sıkıntısına dönüşür. Can sıkıntısı şiire ve alkole dönüşür ve Edip Cansever ne yapacağını bilmese de hayatı kendisine verildiği biçimiyle geri vermez.

7

> Varlığın ve dünyanın sonsuza değin olumlanabilmesi sadece estetik bir görüngüdür.
>
> Friedrich Nietzsche

1960'larda dünya ve onun Türkiye adındaki parçası büyük bir değişim içindeydi. İkinci Dünya Savaşının bitmesinin getirmesi beklenen rahatlama, yerini soğuk savaşa ve üçüncü dünya savaşı endişesine bırakmıştı. Bu arada Türkiye'de de Batılılaşmanın şapka devriminden ibaret olmadığı anlaşılmaya başlamıştı. Şehirle birlikte varoş diye bir şey girdi hayata, cinsellik daha bir rahat tartışılmaya başladı, kanto ile Türk musikisi, viski ile rakı, sinemayla orta oyunu, lahmacun ile böfstragonof, kısacası Batılı dünyaya ait simgeler ile Doğulu dünyaya ait simgeler daha şiddetli bir rekabete girdi ve içiçe geçti. Türkiye hiçbir zaman bu çatışmaların çok uzağında egzotik bir doğu ülkesi olmamıştı, ama bu sefer *Batılılaşma* denen illet Tanzimatçı bir üstten inme şeklinde indirilmiyor, Türkiye çatışmanın içine bütün sokaklarıyla giriyordu. Aşağıdaki Ece Ayhan'dan:

> Leblebici horhor'a alkış tutan
> dikran çuhacıyan'a çiçek atan
> sen uzak hala neyyire hanım yoksa
> cumhuriyette de uyuyamıyor musun?
>
> [Uzak Hala]

İnsanların gündelik hayatları kaotik bir biçimde değişir ve hızlanırken bunu en cesur uçlara kadar izleyen şiir İkinci Yeni şiiri olmuştur. Örneğin Ece Ayhan yeni şehirli insan tipini çizer:

> ... ve durulmaz bir çalkantıyla oradan oraya koşuyorum yalınayak ve küçücük çenemde büyük bir ben, kapalı güzelliğime tanınıyorum hâlâ. Lekesi gibi U.
>
> [Bir Fotoğrafın Arabı]

Ece Ayhan'ın şiiri için, "ani bir hareketle bekâreti bozulan bir gencin eskiye dönüşü olmadığını fark etmesinin kara mizahını yapmıştır" demek sanırım çok yanlış olmaz.

Artık anlaşılmıştır, bu yazıda kullanıldığı anlamıyla kekemelik sadece dildeki bir aksama değil, bazen hayattaki bir aksaklığa, sakatlığa da tekabül edebiliyor. Ece Ayhan bütün şairleri sakat değil, ama bütün sakatları şair olarak betimler:

Çünkü her kambur biraz şair bir ailedendir

[Kendi Kendinin Terzisi Bir Kambur]

"Mor Külhani" isimli şiirde, Türkiyeli okurlar belki ilk kez bu kadar açık bir cinsellikle ve eşcinsellikle karşılaşırlar. Yıkılmış ve baştan kurulmuş bir ülkenin cinsellikle tanıştırılması gereklidir, bunu yapmak Ece Ayhan'ın hünerli ve güvenli diline düşer.

Şiirimiz karadır abiler
(...)Şeye dar pantolonlu kostak delikanlıların şiiridir
Şiirimiz erkek emzirir abiler
(...)Böylesi haftalık resimler görür ve bacaklanır abiler
Şiirimiz kentten içeridir abiler
(...)Düzayak çivit badanalı bir kent nasıl kurulur abiler?

[Mor Külhani]

Politikanın ivedilik bildirdiği (başka bir şey bildirmediği) 1970'li senelerde İkinci Yeniciler en çok "politik davranmadıkları" için saldırıya maruz kaldılar.[21] Hemen hepsi sol düşünceyi paylaşıyorlardı, buna rağmen bu yıllarda 40 Kuşağıyla kaşılaştırılıp, bu karşılaştırmadan 40 Kuşağı "daha iyi şairler" olarak çıkartılırken, karşılaştırılan şey şiirler değil politik davranışlardı.

… kendimi eleştirdiğim zaman şunu gördüm: Düşüncemle şiirim arasında bir mesafe gördüm. Düşüncemden kurtulamam. Düşünen insanım. Ama yine de şiirim beni aldı götürdü.[22]

Yukarıda Cemal Süreya alçakgönüllülük yapıyor. İkinci Yeniciler poli-

21. "İkinci Yeni şiirin solcu ideolojisi yoktu, çünkü bu şiiri yapanların yaşamlarında, eylemlerinde solculuk yoktu." (ilk yayımlanışı: 1967) Asım Bezirci, *2. Yeni Olayı*, Tel Yayınları, s. 218.

22. Cemal Süreya, *Edebiyat Dostları,* Aylık Kültür Sanat Dergisi, Sayı 7, Kasım 1987, s. 15.

tik davranışlara girişmemiş olsalar da, belki İlhan Berk hariç hepsi politikanın kendi hayatlarındaki yerine göre fazlasıyla politik şiirler yazmışlardır; Cemal Süreya'nın bir "Cigarayı Attım Denize", Edip Cansever'in bir "Mendilimde Kan Sesleri", Ece Ayhan'ın bir "Meçhul Öğrenci Anıtı", Turgut Uyar'ın bir "Federico Garcia Lorca için Üç Şiir" isimli şiiri, politiklik uğruna yazılmış bütün şiirlerden daha politiktir, daha hayatın içindendir, daha yararlıdır, illa gerekiyorsa, evet daha toplumcudur.

Buraya bakın, burada, bu kara mermerin altında
Bir teneffüs daha yaşasaydı
Tabiattan tahtaya kalkacak bir çocuk gömülüdür
Devlet dersinde öldürülmüştür

[Meçhul Öğrenci Anıtı]

İkinci Yeniciler politikaya karşı mütevazı tavrı benimsemelerine rağmen yine de dışlandılar. Ece Ayhan kendi dilinin topluma ait olmadığını bildi.

(Şiirin) bir toplumda yeri olmayışı onun yeridir.

[Yoksulluğun Harçlığından ...]

İkinci Yenicilerle, toplumcu şairler arasında bir fark aranacaksa kimlerin şiirin öğrencisi, kimlerinse öğretmeni olduğuna bakmak gerekir.

8

İğrenti daima bir cazibeyi gizler.
Adam Philips

Bazı şeylerin iyiye gitmediğini fark eden ve değiştirmeye gönüllü olan 1970' lerde şiir yazmaya başlamış gençlerden birinin adı İsmet Özel'dir.

...*Evet, İsyan*'da topladığı şiirleriyle 1960 sonrası toplumsal şiirimizin en ilginç ve seçkin adı olarak belirdi... 1970'li yıllarda İsmet Özel, toplumcu dünya görüşünden uzaklaşarak mistik bir dünya görüşüne yöneldi. Yeni içeriği, toplumcu şiirde ulaşmış olduğu, biçimsel ustalık öğeleriyle, aynı ritm, vurgu ve tonlamalarla, aynı gözüpek ve özgün benzetmelerle yansıtmayı denedi. *Cinayetler Kitabı*'ndaki bazı şiirlerinde bunda başarıya da ulaştı. (Ataol Behramoğlu, 1991)[23]

23. Ahmet Necdet, *a.g.e.*

İsmet Özel bu özette *özenle unutulan* bir şey daha yaptı: *Halkın Dostları* dergisiyle İkinci Yeni'ye karşı anti-entelektüelist darbenin içinde yer aldı. Bu darbenin içinde pek çok şair vardı, kimi bunu bir mirası sürdürmek için gelenekle çatışmaya girmek zorunda olduğunu düşünerek, kimi şiirin üzerinde gördükleri bir *politika* adına yaptılar.

Yukarıdaki alıntıya dair son bir not: İsmet Özel bilerek veya bilmeyerek hiçbir zaman ima edildiği gibi *Toplumcu Dünya Görüşü Şiiri* (ne demekse) yazmadı. Yazmak istemiş olması veya yazdığını zannetmiş olması bile bunu değiştirmez. Dolayısıyla hiçbir zaman *içerik değiştirmiş* (ne demekse) olamaz, buna inananlar ancak kendi politikalarından gördüklerini anlatıyorlar.

1930'larda sosyalist ülkelerde genel kabul görmeye başlayan estetik teorilere göre, sanat eserinin değerini tayin eden unsur, onun *nesnel gerçekliği güzelliğin yasalarına göre biçimlendirişidir*.[24] İsmet Özel'in şiirinin ne biçim, ne içerik, ne güzelliğin yasaları, ne nesnellik, ne de kendi şiirinin dışında herhangi bir referans noktası oldu. İsmet Özel sadece zor şiir yazmaya çalıştı, politik şiirlerinde son derece kendisine ait, cebinde gezdirdiği bir politikliği anlattı.

Duygular paketlenmiş, tecime elverişli
Gövdede gökyüzünü kışkırtan şiir sahtedir
Gazeteler tutuklamış dünya kelimesini
O dünyadan, o şiirden öcalmalı demektir
[Esenlik Bildirisi)

İnsanlar
Hangi dünyayaya kulak kesilmişlerse öbürüne sağır
[İçimden Şu Zalim Şüpheyi Kaldır ...]

İsmet Özel'in kekemeliği dili deforme etme şeklinde gerçekleşmez, ama diğer kekeme şiir yazanlar gibi o da endişesini ifade etmek için kullanır şiiri. Yalnız bu defa endişe farklıdır. İsmet Özel ölüm ya da boşluk endişesi taşımaz; bugün ve burada olduğunun farkındadır; bir amacı vardır. Onun endişesi *davranan bireyin* endişesidir; davranır ve davranışının doğru mu yanlış mı olduğu endişesiyle yüzleşir. Bütün bu saydıklarımız arasında onun kadar çok davranan şiir yazarı bulunmaz. Türkiye İşçi Partisi'ne üye

24. Horst Redeker, *Edebiyat Estetiği,* Kuzey Yay., Ankara, 1986.

olur, *Halkın Dostları* gibi aksiyoner bir sanat dergisinde ön sıralardadır, Mobil'in açtığı resim yarışmasını boykota çağırır, politik konuşmalar yapar, solla ilişkisini keser, müslümanlarla ilişki kurar, politik gazetelerde köşe yazıları yayınlar, vb. Ama bütün davranışlarının arkasındaki suçluluk, pişmanlık, utanma, kendinden iğrenme vb. duyguları şairi esir alır ve İsmet Özel'in şiirine öfke olarak, şiddet olarak yansır.

Parçalanmaya yüz tutan, "uygar" bedenini yapıştırmak için İsmet Özel kelimeleri, mısraları, şiirleri kullanır; dünya canını acıttıkça yazar. Uygardır ve uygarlığından iğrenir, uygarlığın çekiciliğinden iğrenir. Onun için şiir, parçalanmanın, insanın kendine acı verme potansiyelinin boşaltılmasıdır. Olduğu şey ona acı verir; bildiğini sanmak budalalıktır; bilgi acıtıcıdır; akıl, ruhun ticaretini yapmaktır.

Gelin
bir pazarlık yapalım sizinle ey insanlar!
Bana kötü
bana terkettiğiniz düşünceleri verin
o vazgeçtiğiniz günler, eski yanlışlarınız
ah, ne aptalmışım dediğiniz zamanlar
onları verin, yakınmalarınızı
artık gülmeye değer bulmadığınız şakalar
ben aştım onları dediğiniz ne varsa
bunda üzülecek ne var dediğiniz neyse onlar
boşa çıkmış çabalar, bozuk niyetleriniz
içinizde kırık dökük, yoksul, yabansı
verin bana

[Celladıma Gülümserken …]

Bu parçayı şöyle yorumlayabilir miyiz? Tecrübesizlik zenginliktir, her yeni bilgi cehaletimizi azaltır ve insanın hayatı cehaleti bittiğinde biter. Cehalet biter mi? Hayır, ama "ilk"ler geri gelmemek üzere kaybedilir. İsmet Özel yukarıdaki biyografik şiirinde bunun için insanlardan hatalarını ister. Tecrübe denen şey bir şarap bardağının dibinde kalan değersiz tortudur. Kimse aç kalmayı sevmez, oysa yemek yenince yemek arzusu kaybedilir. Bana yeni bir şey öğreten benden bekâretimi çalar; öğrenilen her yeni şey şaşırma duygumu biraz daha köreltir.

Bir karşılaştırma yapalım. Bu İsmet Özel'den:

ÇIKSAM,
gök
şarlayarak devrilse ardımdan

[Partizan]

Aşağıdaki Ahmet Haşim'den:

Kari, bu kitabın gecesinde
Mehtâbı senincin yere serdim.

[Kari'e][25]

Ahmet Haşim de kendince şiirde simgeciliği Türkiye'ye tanıtmak gibi bir devrim yapmış bir şiir yazarıdır, ama farklı, çok farklı. İsmet Özel'de şiddet had safhadadır; Ahmet Haşim'e göre kelimeleri adeta birer mermi gibi kullanır. İsmet Özel şiddeti yazmaktan kaçamamaktadır, tıpkı diğer kekeme şiir yazarlarının kendi endişelerini yazmaktan, "suya koşmaktan" kaçınamamaları gibi. Endişelerine cesaret ve dürüstlükle yaklaşan diğer kekeme şairlere katılarak yaşantımızda bir boşluğu doldurur.

ve yüzüm, o deşilmiş, o iğrenç yara

[Waterloo'da Bir Dişi Kedi]

ve artık çirkinim
uykularımda örümcekler üreyor şimdi
gelmiş geçmiş bütün gölgeleri denedim
ellerim hâlâ pençe gibi

[Tüfenk]

Nasıl daha iyi ifade edilebilir yaşamaktan utanma, kendinden iğrenme duygusu? Orhan Veli "rakı şişesinin dışında yaşar", İsmet Özel'e göre hayat yumuşak, kaygan, organik, ama cansızdır. Yaşamak zalimliktir. Kime karşı? Belki cevabı, "Partizan" şiirindeki "ergen ölüleri"ne karşı. Yaşamak yaşamda olmayanların elinden alınıp bize tanınmış bir haktır, ya da daha doğrusu haksızlıktır. Bunların İsmet Özel tarafından şiirlere konup konmadığı önemli değil, ama İsmet Özel'in ağrısından emin olabiliriz.

Yaşamanın ona verdiği bu ağrıyı şiire tercüme etmesi sayesindedir ki biz de bu hikâyeyi başkalarına anlatabilir oluyoruz. İsmet Özel bildiğini yazmıyor, yazdığını öğreniyor, tıpkı İkinci Yeniciler gibi.

Yazdıklarımın kendime kendimle ilgili bir derinleşmeyi sağladığını anlamamla,

25. Eski dilde kari, okur.
26. İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?,* Çıdam Yayınları, İkinci Baskı, Kasım 1998, s. 27.

bu yazı türünün bir bilgilenme aracı olduğunu anlamam aynı zamana rastlar.[26]

İsmet Özel Ankara'da bir mezarlığın serinliğine sığınmış piposunu yakmaya hazırlanırken, karşısında elinde bağlamasıyla oturan, sigara içen oniki-onüç yaşlarındaki çocuk sorar: "Dolu mu içiyorsun, abi?" İsmet Özel soruyu anlamaz, "bacaksızın" pipoyu doldurarak mı içtiğini sorduğunu zanneder. Devamını İsmet Özel anlatıyor:

> Cevabım evet. İnsan olarak budalalıklarımızın hepsi değilse bile çoğu karşımızdakini budala sanmaktan doğar. Pipomu yaktıktan sonra budalalığım kafama dank etti. Çocuk pipomu doldurup doldurmadığımı değil, içtiğim şeyin esrar (veya başka bir uyuşturucu) olup olmadığını sormuş ve ben de soruyu anlamadığım için ona evet demiştim. Şu anda onun gözünde esrar içen biriydim. Yüzümü mezarlığa çevirdim. Bütün varlığım sosyal, kültürel, ahlaki, fizik yoğunluğuyla dışa taşma basıncı altındaydı. Mısra zihnimde parladı:
>
> Ölüler beni serinliğe yakıştıramaz[27]

Bu İsmet Özel'in yayımlanan ilk şiirinin ilk dizesidir. İnsanın oniki yaşındaki bir "bacaksızın" gözündeki imgesinden utanması nasıl bir duygu olsa gerek? Neden bu kadar önemli? Bilmiyorum. Bildiğim o ki şiirde kekemelik dediğim olgunun ta kendisi bu; cevap yetiştirememekten doğan bu ağrılar İsmet Özel'in şiirinin ham malzemeleri.

> Yaşamayı bileydim yazar mıydım hiç şiir?
>
> [Erbain]

Gündelik hayatında susar, şiirinde bağırmaktan boğazı yırtılır. Bu yazı bu ikisinin aynı şey olduğunu anlatmak için kaleme alındı. Onun şiiri ses tellerini nesnelliğe ödünç vermiş bir mistiğin gırtlağıyla, fısıltıyla, telkinle okunamaz.

> Uykularım upuzun bir geçmişi yaktıkça
> Ve o külle yıkandıkça ben durmadan
> Utançla oğuşturduğum
> Yüzüm.
>
> [Waterloo'da Bir Dişi Kedi]

Batıcılık ideolojisinin temelinde yer alan çatışmayı, yani uygarlığın simgesi bilgi, beyin ile uygarlığın karşıtı cehalet, köylüler arasındaki "uygar

27. İsmet Özel, *a.g.e.,* s. 26.

sorunsal"ın iki yüzünü gözler önüne seren aşağıdaki parça Nurullah Ataç gibi ateşli cumhuriyet aydınlarına karşı yazılmıştır.

Köylüleri niçin öldürmeliyiz?
Bu sorunun karşılığını bulamıyorum
içinden çıkılmaz bi olay, ama önemsiz
köylüleri öldürmesek de olur
(...)
bir gün bakarsınız
şu güzelim bilgiç beynimi kırıp
teneşir tahtası olarak kullanabilirim.

[Akla Karşı Tezler]

Orhan Veli, yeni cumhuriyetin değer yargılarından yana olarak, İsmet Özel ise artık oturmaya başlamış bir cumhuriyetin değer yargılarını eleştirerek, ama aynı kanalda yazdılar. Aynı zamanda ikisi de değer yargılarına, illa gerekiyorsa evet politikalarına, şiirlerini alet etmedikleri için yeni söz dağarcıkları, yeni hakikatler önerebildiler.

İsmet Özel'in şiiri sol dünya görüşüne ne kadar aykırıysa, müslüman dünya görüşünün gerektirdiği vücut diline de o kadar yabancıdır.

9

Bazı şeyler bilinir; başka şeyler hakkında düşünülür. Bildiğimiz bazı şeyleri bildiğimizi düşünmeyiz, çünkü onlar hakkında düşünürüz.

Keith Jarrett

Paul Tillich'e göre yokluk varlığı üç yönde tehdit eder ve böylece üç tip anksiyete belirir: Ölüm ve sonluluk anksiyetesi, boşluk ve anlamsızlık anksiyetesi, suç ve kınanma anksiyetesi. Her üç anksiyete de varoluşsaldır ve nevrotik bir işleyiş göstermezler.[28]

Bu yazıda üç tür endişeye üç dönemin üç tür şiirini örnek göstermeye çalıştım. Behçet Necatigil "ölüm ve sonluluk" endişesini, Edip Cansever "boşluk ve anlamsızlık" endişesini, İsmet Özel "suç ve kınanma" endişesini yazmaktadır. Endişe aslında insan hayatında yaratıcı bir güçtür; aşıldığı

28. Kemal Sayar, "Anksiyete: Özgürlüğün Başdönmesi", *Defter* dergisi, Bahar 2000, Sayı 39.

yerde, kendimizin farkındalığında yeni anlamlar kazanırız.

Bu yazının yazılma amacı Türk Şiirinde kekeme şiir olarak gördüğüm "başarısızlığın başarılı anlatımlarını" aramaktır. Bu tabii ki bir ansiklopedi maddesi olacak kadar kuvvetli bir ayrım değil, bu nedenle de bazı kekeme şiir yazarlarını (özellikle Turgut Uyar'ı) kapsamadı, herkesi kapsaması gerekmiyor. Geçmişteki, konuşulmadan geçiştirilmiş bazı taşları yerine oturtma çabası olarak, veya bugünkü bazı şiirlerin ipuçlarının geçmişte bağının kurulması olarak okunabilirse kanımca yeterince başarılı olmuş demektir.

1980'lerin ikinci yarısında ve 1990'larda tekrarlar tekrarlanmış, Türkiye' deki bitmek bilmez çalkantı durulmaya başlamıştır, şiir de. Türkiye'nin en kaliteli aydınları bu yıllarda sanatsal davranışlara devam etmeye çalıştılar, sanat adına davrandılar. 1987 ile 1989 yılları arasında *Edebiyat Dostları* adında bir dergi yayımlandı. Agresyonu bol tarzda yazılar çıkarttığı için sık sık "Edebiyat Düşmanları" nitelemesiyle karşılanan bu dergi de sanatsal davranışa önem verir nitelikteydi: Bab-ı Ali tarafından topyekun afaroz edilmecesine Toplumcu Gerçekçilikle hesaplaştılar, 40 Kuşağıyla, sanatı politikanın güdümünde görmek isteyen politik çevrelerle hırçın kavgalar verdiler. Şiir ödüllerine, hapse girince hepsi şair oluveren gençlere ve bunlara verilen günah çıkartma ödüllerine, imza günlerine, sosyalist politikacıya biat eden sosyalist sanatçıya, Türk şiirindeki, müziğindeki arabesk solculuğa, kısacası 1980'lere ait verili saygınlık kalıplarına, derginin logosundaki Don Kişot'un değirmenlere saldırışı gibi saldırdılar. Dergi dağıldıktan sonra bir süre daha şiir dinletilerini sabote etmeye giriştiler, şiir adına, sanat adına ne gibi eylemler yapabileceklerini tartıştılar. İki yıl boyunca Türk Edebiyat makinesine saldırdılar ve onun tarafından lanetlendiler; sonra bir gün Türkiye değişti.

Hırçın isyankârların da sahneyi terk ettiği 2000'lerde, şimdi daha kurgusal bir dünyada yaşıyoruz. Artık kimse dünyanın sorunlarına çözümler aramıyor. Artık gerçek değiliz. Dünyayı değiştirmiyoruz, kışkırtmıyoruz ve bunun için ona ait olamıyoruz. Yazar merkezdeki yerini yitirdi. Yazarla beraber okur da merkezden kovuldu artık. Sermaye yazarlarının ünleri, ürettikleri metinlerin gücüyle ters orantılı bir biçimde artıyor. Metnin gücü, sese ve görüntüye teslim edildi. Bu durum gittikçe daha fazla merkezden kaçan, lineer olmayan, aynı anda birkaç yöne doğru genişleyen metinler ortaya çıkartıyor. *Tanrı olarak yazar öldü.* Bunu henüz herkes bilmiyor.

Buradan nereye? Artık ne yazılabilir? Bilmiyorum, ama kendime serbest atış izni vererek birkaç şey söyleyebilirim: Kendiyle dalga geçen, dav-

ranan ve davranışının sorumluluğunu sırtlanan, kendi sözünün son söz olmadığını bilen, söz dağarcığının hayatın anlamlandırılmasında en ileri noktayı işaretlemediğinin gayet farkında, mevcut söz dağarcıklarını gülünç kılmakta becerikli, eğlenceli ve güçlü bir şiir kurtarabilir bizi. Yeni kuşak bunun kavgasıyla büyüyecek.

Felsefenin yollarını önce şairler yürür, büyük şairler. Aklın ezberlenmiş yollarının dışında her zaman bir yol vardır; bilinmeyen bir yolda kaybolmayı göze alan şiirleri yazanlar, geleceğe uyum teknikleri sunarlar insanlara, kimsenin teşekkür etmesini beklemeden.

Türk Şiiri, Türk insanının kendinin farkına varma savaşında çok başarılı alan muharebelerinden geçmiş ve ilerlemektedir. Şimdi içinde bulunduğu çukurda çok oyalanmadan yoluna devam edecektir. Sonra yeniden.

—

Hüseyin Peker

AY ÜÇLEMESİ

AY KENTİ

Kaybolmuş bir tapınakta, güneş günü çizmekte
Elimde Fırat'a batırılmış bir temmuz tutanağıyla
Mağara ve kuyulardan adını kazanmış
Batan şeyleri sevmem diyen bir kuşla
Ak kumlu suyunda adımı görmekteyim

Fırat'ın boz akışına dalmış bu tapınakta
Mozaiklerim suyun altında kalmış, ayperest
Deve eti yemiş; ekmek, kum, beyaz şarap, daha neleri
Yazıtlarımın hepsi o kuşun kanadında

Yalnayak yürümüş, temmuz sonra ağustos
Her ayın on yedisinde bir kez daha boğulmuş
Ay kenti gecesinde, adım: Birecik, taş elemanlar içersinde
Koşturun gelin düştü sahilime, buluşalım düdenin birisiyle

Öleceğim yer belli kurban, öteceğim yer kıldani!
Hadi öt kuşum, onca serüveni, aynayı çevir yüzümüze
Kendimizi görelim beş türlü, sabah kızıllığının içersinde

Adım Birecik: İsterim Fırat örtsün beni
Yerin çatlayan sesinden, patlasın Halfeti, acıların günahıyla
Kuşlarım geri gelmesin, bu yüzyıl da böyle geçsin
Ayaklarım yanmadan, yürüdüğüm dev kaya üzerinde